

MARIA DE LURDES PEREIRA ROSA

«AS ALMAS HERDEIRAS».  
Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma  
como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)

Tese de Doutoramento em História Medieval apresentada à  
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris,  
e à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da  
Universidade Nova de Lisboa

LISBOA  
2005

**Ao Zé e à Carminho**

**A minhas irmãs e irmãos**

**Em memória do Professor Pe. António Domingues de Sousa Costa,  
OFM**

*“Posible, pero no interesante – respondió Lönnrot. Usted replicará que la realidad no tiene la menor obligación de ser interesante. Yo le replicaré que la realidad puede prescindir de esa obligación, pero no las hipótesis.”*

Jorge Luís Borges, “La muerte y la brújula”, p. 149, *Ficciones*, 4ª ed., Madrid, Alianza Ed., 1993

“Não vazes tantas vezes vozes rente ao vento  
e não escutes os pássaros nem mesmo o mar  
não oiças sequer o vento se soprar  
ouve o tempo passar escuta a sua voz  
pois o tempo tem voz o tempo fala”

Ruy Belo, “Um dia uma vida”, in *Todos os poemas*, p.547, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000 (de: *Toda a Terra*)

## ÍNDICE

<b>Introdução.....</b>	<b>1</b>
 <b>Cap. I- As almas herdeiras: tópicos para uma análise, em torno de duas narrativas.....</b>	 <b>9</b>
 <b>Cap. II – “<i>Fit et facit ad vitam et salutem animam</i>”: a construção teológica e canonística da “propriedade das almas”.....</b>	 <b>22</b>
1. A constituição do direito das “pias causas” no Baixo Império.....	26
2. O <i>Decreto</i> de Graciano e colecções legislativas anexas .....	30
3. Transformações tardo-medievais.....	32
4. <i>As almas dos reis mortos contra os reis vivos</i> : as respostas de “um outro Direito”.....	67
 <b>Cap. III – A majestade e a misericórdia: a construção do papel do rei na salvação das almas (das “leis jacobinas à “reforma manuelina”)</b> .....	 <b>109</b>
1. D. João I e “Príncipes de Avis” (entre teorização da intervenção régia e resistência eclesiástica).....	111
2. D. Afonso V (a consolidação da intervenção régia).....	136
3. D. João II e D. Manuel (a conclusão da reforma).....	151
4. Um estudo de caso: o tribunal régio e a capacidade sucessória das «almas em glória» (1472- c.1542).....	202
 <b>Cap. IV – As capelas de leigos na Lisboa tardo-medieval: enquadramentos devocionais e características do processo de instituição das “almas herdeiras”.....</b>	 <b>238</b>
1. A fundação de capelas na capital do reino, 1400-1521.....	238
1. Fontes .....	238
2. Tempo, espaço e homens.....	248
3. Um projecto de vida.....	269
4. Em torno do perfil dos fundadores.....	284
5. Contextos devocionais.....	300
a) Devoção culta e piedade interiorizada.....	300
1. Afirmar-se como devoto.....	300

2. Confessores e “pais espirituais” .....	304
3. Pertença a irmandades de leigos .....	308
4. Pertença a movimentos confraternais.....	311
5. Cultura litúrgica e doutrinal.....	315
b) A privatização da religião.....	344
1. A posse e o uso de livros de horas.....	349
2. As doações de livros litúrgicos e devocionais.....	372
3. Ambientes e objectos.....	383
2. <i>Espiritualizar o corpo</i> : o funeral e o ciclo comemorativo anual.....	400
1. O funeral.....	407
2. O ciclo anual.....	422
3. <i>Corporizar a alma</i> : a constituição da capela em instituição.....	426
1. Uma instituição com características especiais.....	426
a) A vontade do fundador como lei “interna”.....	428
b) Uma reprodução institucional específica: a capela ancorada em estruturas sociais informais.....	440
c) Uma instituição baseada em imperativos religiosos e éticos.....	460
d) Uma instituição funcionando para o sobrenatural.....	474
2. A “casa material da alma”.....	483
3. A capela e a comunidade.....	509
<b>Conclusão.....</b>	<b>527</b>
<b>Apêndice de quadros e gráficos.....</b>	<b>532</b>
<b>Índice do Apêndice de Quadros e Gráficos.....</b>	<b>533</b>
<b>Apêndice documental.....</b>	<b>632</b>
<b>Fontes.....</b>	<b>636</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>647</b>
<b>Siglas.....</b>	<b>708</b>
<b>Agradecimentos.....</b>	<b>710</b>

## INTRODUÇÃO

Nas disposições relativas à instituição de capelas fúnebres contidas na lei de 7 de Setembro de 1769, o Marquês de Pombal, pela boca do régio legislador, apresentava, como principal razão para as medidas tomadas, a necessidade de evitar uma catástrofe iminente: “se chegará ao caso de serem as almas do outro Mundo senhoras de todos os Predios destes Reinos”<sup>1</sup>. Inserida num documento trespassado por uma impaciência flagrante contra a irracionalidade de um mundo que se procura iluminadamente organizar, a expressão situa-se na fronteira da ironia com a descrença. E, no entanto, por mais absurda que a sentisse, e exprimisse, o Marquês de Pombal sabia estar a referir-se a uma realidade bem real. As almas eram “senhoras”, isto é, proprietárias de pleno direito, de bens terrenos, vastas parcelas do reino do Senhor D. José... O legislador iluminado situava-se ainda no limiar de um mundo regido pela lógica que colocava, com toda a naturalidade, as almas dos mortos a par dos vivos, com eles comungando direitos e privilégios jurídicos. Ou seja, num sistema como o que ele procurava destruir, a instituição das capelas fúnebres tinha limpidamente aquela função. Por detrás de cada uma delas, estava um proprietário do Outro-Mundo, a que aquele instituto possibilitava continuar, neste mundo, a deter bens e direitos. Assim, ainda que formulado com ironia, o diagnóstico era certo, e apenas por via legislativa, ao nível supremo, era possível alterar, com a legalidade que se impunha, uma situação *de iure*.

Sebastião José saberia ainda, com toda a probabilidade, que a sua lei era mais uma na longa colecção de actos régios que tinham tentado interferir nas duas esferas legais em que se moviam as capelas: as vinculações e as disposições *pro anima*. Desde o século XIII que os reis de Portugal, à semelhança dos outros soberanos europeus, legislavam sobre o tema. É certo, porém, que a legislação de Pombal marcou uma viragem decisiva: não se inseria já na aceitação do “planeta” sócio-legal onde as capelas tinham lugar natural, e onde ao legislador régio cabia apenas a função de evitar abusos – aceitando que a natureza do instituto envolvia uma outra esfera legislativa, a canónica, dotada de autoridade sobrenatural (o que não se discutia), e com a qual se construía uma convivência “caso a caso”. Antes, fazia tábua rasa dessa realidade e afirmava o poder supremo do soberano iluminado para acabar com os vestígios de um passado que, se se

---

<sup>1</sup> Lei de 7 de Setembro de 1769, § 12 (p. 9), in *Collecção de leis, decretos e alvarás que comprehende o feliz reinado d’El Rei Fidelissimo D. José desde o anno de 1766 athe o de 1770*, vol. II, Lisboa, Off. de Miguel Rodrigues, 1770. O estudo mais recente e completo sobre esta lei, e a legislação pombalina afim,

apresentava como irracional e desorganizado, devia tal, precisamente, ao poder que nele tinha o sobrenatural. Ou seja, o ambiente perfeito das almas do Outro-Mundo, entendidas e queridas como um parceiro em tudo semelhante aos homens de carne e osso deste... A legislação pombalina é, assim, o início “em grande” do processo de dissolução de uma realidade cuja compreensão se tornou progressivamente mais difícil – porque a natureza profunda deste processo foi a de, aos poucos, mas sem recuos, tornar o sobrenatural uma realidade irracional...

Devolver a racionalidade ao “mundo das capelas” pré-absolutista e pré-liberal – na sua fase tardo-medieval-, e explicar a lógica do seu funcionamento: eis os objectivos deste trabalho.

Se começou por ser a parte inicial de um primeiro projecto visando construir uma síntese sobre “a religiosidade dos leigos, no Portugal da Baixa Idade Média”, o interesse e a vastidão do tema acabaram por conduzir à sua exploração exclusiva. Para tal contribuíram, ainda, dois outros factores. Em primeiro lugar, a constatação que existia um campo de estudos quase oculto, ou mesmo já perdido, votado ao desinteresse pela voga das abordagens “sociológicas”: a dimensão legal das capelas, afinal aquilo que mais certamente – com conhecimento vivencial – criticava o Marquês de Pombal. Uma legalidade porém específica, própria do mundo antigo e medieval. A exploração deste campo de estudos, e a decisão de localizar e analisar as fontes históricas que ele sugeria e implicava, veio provocar um primeiro grande alargamento do enfoque primitivo. O segundo foi causado pela constatação de que, através das capelas, era também possível alcançar o “mundo devocional”, e de que, sem o seu enquadramento, elas simplesmente não têm explicação.

Vejamos agora como se articula o nosso trabalho. No capítulo I procuraremos, através da narração explicativa de duas histórias de fundação de capelas fúnebres, colocar a problemática a que o resto do trabalho quer responder, de forma mais analítica. A ideia que presidiu a estes relatos foi a de tentar reconstituir esta específica prática fundadora de uma forma complexa e integrada, referindo ainda os principais problemas que ela coloca ao historiador. A virtude da abordagem narrativa parece-nos

---

na perspectiva que nos interessa, encontra-se em Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*, pp. 273-280, Lisboa, Ed. Notícias, 1997.

ser a de permitir expor a problemática analítica sem operar um distanciamento ainda maior em relação às fontes, afinal apenas vestígios de uma realidade longínqua, encoberta e infinitamente mais rica do que aquilo que chegou até nós. A “voz do passado”, reabilitada por algumas correntes da historiografia contemporânea, muito para além da velha perspectiva romântica, chega-nos talvez mais conforme à complexidade do real, se escutarmos com a atenção do colector de histórias, tentando reconstruir a sua mensagem, antes de a começar a analisar friamente, com as categorias do historiador profissional.

Assim, sob a epígrafe da « espiritualização dos corpos », procuraremos explicar como, através da fundação de uma capela fúnebre, se constrói sobre o « corpo físico » do fundador uma outra realidade também corpórea, mas desta vez um « corpo » formal, institucional, ou ainda, num certo sentido, como veremos, ficcional. A história que nos servirá de fio condutor é a da fundação de Pedro Eanes Lobato, cidadão de Lisboa que, julgando-se perto da morte no ano de 1438, prepara cuidadosamente a vida futura que o espera.

Um outro fundador, Gonçalo Lourenço de Gomide, lega à posteridade, em transe semelhante, desta vez no ano de 1410, uma rica reflexão sobre o enquadramento material que prevê dar, após a sua morte, à parte espiritual do seu ser. Jogando com a ideia das duas « moradas » do homem, a espiritual e a temporal, este alto funcionário régio elabora um discurso onde se vislumbra claramente toda a complementaridade que estas duas realidades revestiam, para o homem medieval. Ele permite-nos pôr o problema da função dos bens materiais e daquilo a que hoje chamaríamos « recursos humanos », desta pequena « empresa » criada para levar a alma ao Céu : é o que tentaremos na 2ª parte deste texto, intitulada « a corporalidade das almas ».

Todas as questões evocadas deste modo serão depois desenvolvidas analiticamente no resto do trabalho. Assim, no capítulo II, procuraremos explicitar os fundamentos canónicos e teológicos da “propriedade das almas”, a partir da reflexão teológico-jurídica que a Igreja construiu sobre o tema, e da forma como depois ela foi recepcionada pelos leigos. Nesta parte interessa-nos visualizar o problema “a partir de dentro”: é crucial perceber-se a argumentação relativa às funções das « heranças por alma », e à propriedade eclesiástica em geral, bem como as formas de que revestiu a reclamação dos direitos (da « batalha jurídica » à manipulação da emoção e da tradição, revelando a grande maleabilidade institucional que permitiu à Igreja a sua plurissecular



hegemonia). Tentaremos apresentar uma síntese sobre a história da constituição das “*piae causae*”, na evolução da propriedade da Igreja, a partir dos trabalhos existentes. Trataremos depois em particular das capelas, espécie daquele género global, com problemáticas específicas – que vinham sobretudo da sua grande inserção na esfera laical. A base empírica será a normativa canónica, e as obras dos seus principais comentadores, no campo das “*pias causas*”. Será dada natural ênfase a algumas obras da literatura jurídica ibérica dos séculos XIV-XV (complementadas com obras idênticas do primeiro século XVI, desde que tal se revele pertinente). Tentar-se-à nunca perder de vista os fundamentos teológicos da construção jurídica, de modo a enquadrar todo o tema dentro da proposta metodológica de Paolo Grossi, a concepção da Igreja como um “planeta jurídico” de base religiosa.

Terminaremos este capítulo com uma abordagem preliminar, construída a partir de dois “estudos de caso”, do que definimos acima como segunda forma de reclamação dos direitos, por parte da Igreja: o recurso à manipulação da emoção e da tradição. Tendo em vista a defesa dos interesses eclesiásticos perante a Coroa precisamente em matéria de “bens da igreja”, dois dos mais importantes santuários régios do século XV, Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria da Oliveira, vão desenvolver narrativas de milagres envolvendo o castigo dos oficiais régios e dos próprios reis – narrativas em que o papel de justiceiro divino é assumido por “reis bons”, já mortos. No caso mais tardio, restamos mesmo o testemunho de uma invocação pública da “narrativa sacra” dos poderes do Santuário, sob a forma de “arenga” feita aos funcionários encarregues de executar os bens daquele – que nos permite avaliar do impacto emocional que tinham estas “armas sacrais”. É importante salientar, porém, que mais do que o interesse de cada um, estes estudos de caso se referem sempre ao problema central da tese: os diferentes caminhos da “reificação das almas”, trilhados de forma diversa pelos dois poderes “oficialmente legais” da sociedade medieval: a Igreja e a Coroa.

Estudada a relação entre as “almas” e a Igreja, passaremos, no capítulo III, ao estudo do relacionamento daquelas com o outro grande poder medieval, a Coroa. Os bens dos «*pia corpora*» pertenciam «às almas» e o seu objectivo dependia da «vontade dos defuntos». Almas e defuntos: dois, ou o mesmo, «grande ausente», presente porém através de um extraordinário poder sobre os vivos, e cuja representação, na vida terrestre, foi fortemente disputada pelos poderes. Já no direito romano, o respeito pela vontade dos defuntos constituía um dos pilares da ordem política e social; a decadência

do poder civil arrastara para a esfera eclesiástica este dever para com os mortos, afinal enorme poder sobre os vivos. Na época medieval, a constituição dos Estados acendeu a rivalidade, aqui como em tantos outros campos. A propriedade que a Igreja acumulara ao longo dos séculos, a partir do seu papel de dispensadora de salvação, bem como a proeminência generalizada que assim adquirira, eram demasiado fortes para o poder régio.

É importante explicitar aqui a inexistência de qualquer paralelo entre a acção da Coroa portuguesa tardo-medieval e a ofensiva do Estado liberal sobre a propriedade eclesiástica, no processo de dismantelamento do Antigo Regime. De facto, o modelo deste processo histórico é demasiadas vezes projectado sobre a Baixa Idade Média, impossibilitando a correcta percepção da posição da Coroa. A salvação da alma, própria e dos súbditos, eram uma real preocupação do Rei, integrada com o papel de centralização da ordem pública que pretende assumir, e que se traduz também na «reforma» da Igreja. Se tal passa muito claramente pela drástica limitação da posse de bens à Igreja, não é pela descrença do papel desta na salvação das almas, através da intercessão ritual. A afirmação do domínio régio sobre os bens temporais do seu reino colidiu com o facto de, depois de séculos de doutrina e prática neste sentido, boa parte daqueles bens estarem afectos a fins espirituais; e com a realidade de ser a monopolização dos cuidados com estes fins, por seu lado, que alimentava a força do poder eclesiástico. As lutas pela hegemonia foram portanto inevitáveis, e não podem ser escamoteadas. Mas a Coroa não se poderia nunca afirmar através de mecanismos estranhos ao horizonte mental da época, sendo reais as balizas impostas por conceitos como a «*libertas ecclesiae*» ou por armas menos teóricas mas talvez até mais actantes, como as que resultavam de um mau relacionamento prolongado com o clero. Por outro lado, a racionalidade do Estado contemporâneo era algo alheio aos reinos medievais. O sistema que a Coroa portuguesa da Baixa Idade Média montou para fiscalizar e regular os “corpos pios” não foi um sistema «rentável», para utilizar um conceito que perpassa por muitos estudos sobre o tema, em especial os que defendem a “modernização” da assistência medieval (apesar do anacronismo que ele representa, quanto às intenções dos agentes). Estão a demonstrá-lo a história das instituições pias na Época Moderna, bem como a caótica situação a que se chega, em meados do século XVIII, e a que a própria Igreja tenta obviar. O objectivo tardo-medieval foi o de gerir, dentro de um sistema de redistribuição e sempre em negociação com o poder eclesiástico,

propriedades e pessoas fortemente condicionadas por barreira de natureza religiosa, mas que o rei aceitava e por sua vez também implementava.

Procuraremos reconstituir esta complexa “rivalidade complementar” através do estudo de dois aspectos. Em primeiro lugar, faremos um percurso “estrutural” sobre a acção legislativa e política régia quanto aos «bens das almas» e à «vontade dos defuntos». Procuraremos demonstrar como, do reinado de D. João I ao de D. Manuel, a Coroa foi progressivamente ganhando pé neste campo, por duas vias pouco estudadas: a negociação e a assunção do carácter “religioso” da função régia. Ao mesmo tempo, veremos como a acção da monarquia, pela via legislativa e institucional, resulta na consagração definitiva das almas como mais um “corpo” de súbditos, com a sua normatividade própria, com o qual a Coroa instaura mecanismos de relacionamento. Esta parte terminará com o estudo do mais emblemático de todos eles, o Juízo das Capelas de Lisboa, que representa aliás o corolar do processo iniciado por D. Duarte. Fazendo ligação com esta instituição, mas na lógica do “estudo de caso”, encerraremos o capítulo com a análise de um curioso processo, imperceptível que não à luz da “subjectividade jurídica” da alma. Trata-se do reconhecimento efectivo pelos tribunais régios, da “vida da alma” que está em glória, por morte em martírio, para efeitos de sucessão hereditária.

No IV e último capítulo da dissertação, analisaremos as práticas que tudo o atrás exposto enquadra. Ou seja, a fundação de capelas pelos leigos na Lisboa tardo-medieval, entendida como um processo de instituição das almas como “herdeiras”, no sentido pleno da palavra - processo que é incompreensível sem a reconstituição do seu contexto devocional. A existência real dos «*pia corpora*», a força da «vontade dos defuntos», a acção da Coroa e da Igreja sobre este universo, engendram o sistema de que fazem parte as capelas fúnebres. Existência legal, propriedade, instituições e homens trabalhando para as manter: escamotear tais elementos equivale a uma percepção muito simplista deste peculiar fenómeno histórico. Tentando ser fiéis à intenção de reconstituição de um universo complexo, defenderemos a ideia de que estas práticas fundadoras obedecem a dois estímulos, inextricavelmente ligados: a salvação espiritual e a distinção social. Como demonstram os exemplos de Pedro Eanes Lobato e Gonçalo Lourenço de Gomide, as “duas moradas” do Homem complementam-se, se orientadas para a salvação: a casa espiritual é superior à material, e é a sua construção que permite atingir de modo mais seguro a vida eterna; mas é a correcta configuração da

casa material, em bens e em recursos humanos, que garante o prolongamento da intercessão até esse momento crucial que é o “fim dos tempos”.

O conjunto de comportamentos existentes em torno de uma fundação fúnebre será assim analisado em função desta perspectiva. Os preparativos da “morte” encenam uma preparação ritual para a entrada em cena de uma vida nova, a da alma. Os sufrágios preconizados são a herança espiritual do novo ente, que se ancora em devoções bem reais e que materializa através de um corpo de especialistas da oração e da celebração. O edifício da capela e os bens a ela adstritos formam a herança material da alma: conferem-lhe uma existência legal, enquanto que a sua própria existência como propriedade está enformada pelo fim a que se destinam. Por fim, os administradores nomeados, e a respectiva continuação “ad aeternum”, constituem a última peça deste sistema, que alimentam e do qual também vivem. É fundamental analisar a questão das formações familiares que proporcionam a sucessão das capelas, que se encontram face a elas em posições várias. De um lado, temos uma inegável aquisição de estatuto e de poder simbólico; do outro, há os constrangimentos de gestão de uma propriedade condicionada. Por fim, mas não menos importante, estudar-se-ão os modelos que permitem pensar a relação entre mortos e vivos a partir do conjunto familiar, e que fazem dela uma pedra importante na autonomia do «corpo doméstico» face aos poderes eclesiástico e civil. Procurar-se-à, em suma, caracterizar de forma diversa, consentânea com os fundamentos de uma sociedade de Antigo Regime, a “instituição” capela.

Este estudo será precedido pela reconstituição do universo devocional dos fundadores. Como se verá, a base documental e o campo hermenêutico alargar-se-ão significativamente em relação ao documento “testamento”/ “instituição de capela”. Embora a exploração dos dados devocionais deste continue a organizar toda a exposição, recorreu-se aqui a um conjunto amplo de documentação, e estudaram-se, pontualmente, casos alheios à amostra central. Este procedimento visou apenas complementar os dados daquela, de forma a reconstruir, do modo mais completo possível, o referido universo devocional. Iniciámos a abordagem pela apresentação das fontes, a caracterização do universo das fundações e dos fundadores (segundo diferentes parâmetros), e a apresentação da capela como um “projecto de vida”. Foram depois contemplados dois grandes temas, candentes no tema das instituições de sufrágio fúnebre. Em primeiro lugar, a natureza da devoção e da piedade dos fundadores: era ela “cultua” e “interiorizada”, como as principais linhas historiográficas têm defendido? De que modo tal se exprimia? Ou, mais profundamente: tais distinções têm real sentido, no

universo em estudo? Em segundo lugar, tentámos analisar de que modo a fundação de capelas se insere num processo que a historiografia tem considerado central à religiosidade dos leigos tardo-medievais, relacionando-o insistentemente com elas - a “privatização da religião”. Através de dois dos campos tidos como mais relevantes no processo – a autonomia religiosa individual que revelaria o uso de livros nas práticas devocionais e a constituição de espaços privados de religiosidade – procurámos aferir da realidade daquele processo, e da relação que com ele têm as capelas fúnebres.

Na “Conclusão” que termina o trabalho, procurámos expor os principais pontos de chegada do inquérito, assim como a lista das pistas a prosseguir... Reunimos no final os diferentes quadros e gráficos, uma versão abreviada, mas completada com bibliografia e fontes acessórias, da base de dados dos fundadores, e um pequeno apêndice documental.

## CAPÍTULO 1

### As almas herdeiras: tópicos de análise, em torno de duas narrativas.

#### 1. A espiritualização dos corpos.

Em 1438, ao fundar a capela privada destinada a albergar o seu corpo e o da sua mulher, após as respectivas mortes, Pedro Eanes Lobato, cidadão de Lisboa, conselheiro e homem de confiança dos dois primeiros monarcas de Avis, poderoso regedor da Casa do Cível<sup>1</sup> e, segundo Alguns autores, tradutor de clássicos da literatura bélica<sup>2</sup>, esqueceu um pouco as suas ocupações temporais e elaborou uma longa reflexão sobre a fraqueza da condição humana. Esta reflexão chega-nos através do seu testamento, que nos permite saber também que ele estava velho e doente, e que aguardava a morte para breve<sup>3</sup>.

À medida que avançamos na leitura do texto e que tentamos compreender bem o seu autor, o principal efeito que sentimos é o esvair da sensação, um pouco macabra, que o leitor contemporâneo - mesmo que historiador medievalista - experimenta face aos testamentos. Com efeito, percebe-se que Pedro Lobato estava a fazer algo de completamente diverso do que a preparação para desaparecer em breve e para sempre, num ambiente de medo e desespero. Não apenas julgou o momento oportuno para apresentar a sua visão particular de temas religiosos fundamentais, como a Criação, a expulsão do Paraíso ou a Encarnação, como se considerou - e apresentou - como enfim preparado para servir o Senhor, a partir dos seus bens materiais<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>Sobre a carreira burocrática e política de Pedro Eanes Lobato cfr. JF, II, 501-503, que reúne as principais referências bibliográficas e documentais; sobre a inserção cortesã da família, RCG, 107, 130, 131, 144, 150, 168, 220, 229. Rui de Pina, na *Crónica de D. Afonso V*, refere-o como “homem de grande autoridade e bom cavalleiro, ao qual como quer que de grande condyçam de sangue nom fosse, El Rey Dom Joam por conhecer delle ser bom, e discreto e em armas homem esforçado, deu a governança da (...) Casa do Cyvel” (cit. in JF, II, p. 502). Foi além disso escolhido para ser um dos conselheiros da Rainha D. Leonor, durante a regência (JF, II, 503, e RCG, 229).

<sup>2</sup> Em *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Cicero a qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro*, ed. crít. Joseph Piel, p. XVIII, nt.2, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1948, o editor refere que Carolina Michaëlis de Vasconcelos em *Geschichte der portugies. literatur* (p. 246, n.2), “admite ser o tradutor [dos *Epitoma Rei Militar*, de Vegécio] um certo Pedro Annes Lobato”. Acrescenta que a Autora “se firma em *Retratos e Elogios*, ed. de 1817”. Tentámos em vão encontrar esta obra de Carolina M. Vasconcelos, pelo que indicamos a referência deste modo. Note-se que esta tradução seria primeira em língua vernácula, em toda a Europa, de uma obra que conheceu larga difusão na época medieval e moderna (Sebastião Tavares de Pinho, “O Infante D. Pedro e a «escola» de tradutores da corte de Avis”, pp. 143-44, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 129-153, sem porém fazer alusão à hipótese de C. M. de Vasconcelos).

<sup>3</sup> Reg. 164.

<sup>4</sup> Reg. 164, fl. 117v: “[Deus] me guardou de tempo em tempo athe esta idade em que sou desejando de o servir com aquelles bens temporaes de que me proveo pois que o não servi pelo corpo o que bem podera

Ouçamo-lo então, por mais um pouco. Diz que poderia ter servido o Senhor com o seu corpo, se tivesse querido. Deus tinha-lhe dado avultados bens materiais, apesar dele não os merecer... É certo que, sendo escrito num momento crucial, no fim da vida<sup>5</sup>, este discurso tem forçosamente muitos traços convencionais. No entanto, é suficientemente longo, pessoal e explícito para nos permitir estender a visão para lá do manto das declarações pias. O “Regedor” sabia perfeitamente o que estava a fazer, conhecia bem as circunstâncias do momento em que o fazia, e delimitara já os horizontes de que dispunha para avaliar uma longa vida. Optara, assim, por instituir uma capela fúnebre muito rica e solene, com todas as formalidades do direito. Para o fazer, precisara com minúcia a forma como o seu corpo deveria ser sepultado e a sua alma, sufragada – fosse num tempo mais curto, fosse na perpetuidade. Previra um sistema de fiscalização da capela, para o qual nomeara expressamente um oficial régio; concebera também um sistema de administração perpétua, confiada a seis confrades leigos da Confraria de Nossa Senhora da igreja paroquial onde se situava a capela. Nomeara em pormenor os seus numerosos bens, pois fora preciso afectá-los formalmente ao destino que lhes atribuíra: deveriam ser consagrados à manutenção da capela, depois da morte da mulher, pois o casal não tinha herdeiros<sup>6</sup>.

Ou melhor: não tinha herdeiros físicos. É que Pedro Lobato trabalhava com afinco, no momento em que o surpreendemos, em benefício da sua mais importante herdeira, prestes a entrar em cena, para desempenhar o papel principal. Ou seja – a sua alma. Eis o elemento em torno do qual tudo adquire sentido, a peça que nos permitirá compreender aquilo que é necessário interpretar como uma acção ritual precisa, baseada numa crença profunda. Os gestos deste velho senhor são feitos com uma visão muito larga do futuro: a da eternidade. Pedro Lobato está a criar algo de novo, algo destinado a uma vida muito longa. É todo um programa de vida, e não de morte, que se inaugurou com as reflexões que fez, e que se concretizara de uma maneira muito particular: a instituição da alma como herdeira através da fundação de uma capela fúnebre<sup>7</sup>.

Enquanto alto funcionário da administração régia, Pedro Lobato estava certamente ao corrente do enquadramento mais vasto que assim dava à sua alma. Com

---

fazer se quisera faço meu testamento e minha postomeira vontade por guisa digo por esta guisa que se adiante segue (...).’’

<sup>5</sup> Para a afirmação documental, cfr. nota anterior; na realidade, viverá ainda mais quatro anos (BSS II, 171).

<sup>6</sup> Reg. 164, fls. 119 r/v; 120v-121.

<sup>7</sup> Reg. 164, fl117v: é usada explicitamente a expressão “faço minha Alma herdeira pera todo o sempre em todos os meus bens moveis e de raiz por onde quer que os tenha (...).’’

efeito, ao longo de todo o século XV, a Coroa disputou permanentemente, com a Igreja, a jurisdição sobre os “bens das almas”. Do mesmo modo, o rei foi com frequência interpelado sobre os deveres que tinha para com os defuntos, nas cortes quatrocentistas, sede em que se exigiram melhores desempenhos dos oficiais encarregues das “obras pias”, que sobretudo se respeitasse mais a “vontade dos defuntos”<sup>8</sup>. Pela sua formação jurídica e pela prática do seu ofício<sup>9</sup>, Pedro Lobato sabia também que o seu testamento e a sua fundação, pelo simples facto de dizerem respeito a obras pias, possuíam um vasto conjunto de privilégios jurídicos, em particular a dispensa de formalidades, uma diminuição do tempo de execução<sup>10</sup>, etc. Se Pedro Lobato estivesse também familiarizado com o direito canónico (coisa que já nos é mais difícil de saber), conheceria igualmente o estatuto conferido às instituições pias, no conjunto das instituições eclesiásticas. Proprietárias dos seus bens, estas instituições estavam dotadas de uma grande autonomia patrimonial e administrativa relativamente às autoridades eclesiásticas. Esta autonomia nascia do elemento fundacional – a vontade do fundador que, segundo a maior parte dos canonistas, apenas o Papa podia alterar (e, mesmo assim, apenas em determinados casos e obedecendo a várias regras). A nova fundação vinha assim fazer parte de um vasto conjunto de instituições para os quais a reflexão canónica tinha, ao longo dos séculos, construído o conceito de «pessoa jurídica». Muito influenciada pela teologia, esta ideia, enraizada em última instância sobre a auto-identificação da Igreja como «corpo místico», fornecia desde há séculos – e, de forma decisiva, desde o século XIII, um formidável utensílio conceptual para pensar a miríade de instituições que se tinham formado durante os séculos anteriores, na falta de uma legislação global, mas como resultado da enorme vitalidade da Igreja na sociedade<sup>11</sup>.

Com a instituição que acabara de fazer, Pedro Eanes Lobato colocava a sua alma numa esfera específica: a da jurisdição. Tinha-a desejado e concebido como uma proprietária perpétua, passível de protecção legal, enquadrada do ponto de vista judicial e administrativo. Este gesto não teria sido possível na sociedade pós-liberal, na qual o elemento transcendental foi excluído da fundamentação do direito, e onde apenas o indivíduo vivo é sujeito de direito, direito igual para todos a partir do Estado. Pelo contrário, a sociedade ibérica da Baixa Idade Média possuía características que

---

<sup>8</sup> Cfr. *infra*, pp. 48, 123-124, 152-153.

<sup>9</sup> Sobre esta cfr. as obras cit. nt. 1.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, pp. 60 ss..



tornavam possível a fundação de Pedro Lobato, nos moldes exactos em que tinha sido feita. Por um lado, em função do processo de constituição das monarquias ocidentais e do carácter orgânico da organização política, era uma sociedade de pluralismo jurídico<sup>12</sup>. Desse modo, diversas esferas dotadas de um *sui iuris* co-existiam em, e com, os dois grandes pólos de aglutinação política que eram a Igreja e a Coroa. Por outro lado, e na continuidade da *societas christiana* saída do triunfo do Cristianismo, o religioso penetrava aqui profundamente o direito: como tal, os sujeitos de direito podiam ser fortemente espiritualizados – ou antes, o sujeito de direito por excelência era a alma, a parte espiritual, a melhor parte, do homem<sup>13</sup>.

Alguma insistência na reconstrução do acto ser-nos-à perdoada pelo facto de se tentar assim reagir às imagens mais difundidas da «historiografia da morte». Com efeito, parece-nos estar aí em presença de uma singular «distorção do olhar». Com grande frequência, a opção pelo objecto historiográfico da “morte” obscurece o facto de que a vida da alma era afinal o objectivo das «instituições pias» e elemento de base de todo o sistema criado à volta destas: é que a morte física de cada fiel cristão alimentava um sistema vivo, ou antes, baseado em vidas sobrenaturais – mas nem por isso menos reais. Esquecer esta dimensão é obliterar da cena histórica esse novo sujeito que, afinal, para o personagem de quem se analisa a “atitude perante a morte”, era uma outra forma dele mesmo, a forma mais nobre e duradoura, aquela que já existia e continuaria a existir. E é ainda esquecer que, ao conferir uma dimensão institucional e patrimonial à memória fúnebre e ao sufrágio por alma, os fundadores estavam a criar um ente dotado de existência própria que é claramente possível historicizar. É que a matéria-prima de base de todo este “sistema das almas” eram, indiscutivelmente, realidade institucionais – pese embora toda a ambiguidade de que se revestiram as realidades institucionais na Idade Média, como recentemente lembrou de forma magistral Paolo Grossi<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. infra, pp. 39 ss..

<sup>12</sup> Estado da questão sobre esta abordagem em A. M. Hespanha, *Poder e instituições no Antigo Regime. Guia de Estudo*, pp. 20 ss., Lisboa, Cosmos, 1992; caracterização em Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, 2ª ed., pp. 223 ss, Roma-Bari, Laterza, 1996; Jesus Vallejo, “Power hierarchies in medieval juridical thought. An essay in reinterpretation”, *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XIX (1992), pp. 1-29; Pedro Cardim, *O poder dos afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*, pp.24-31, Lisboa, diss. de doutor. apres. à FCSH da UNL, 2000.

<sup>13</sup> Cfr. discussão infra, pp. 22 ss..

<sup>14</sup> Paolo Grossi, *L'ordine giuridico* pp. 9 ss, e passim. Tentaremos caracterizar as instituições em análise a partir destes pressupostos, infra, pp. 426 ss..

Uma última ideia. Para compreender bem o acto que, através do exemplo de Pedro Eanes Lobato, tentamos reconstruir, é imprescindível situar os actuates no contexto religioso e devocional da época. Insistimos no carácter de “acção ritual” que tinha esta constituição da alma em “herdeira” de bens, com vista a alcançar a salvação. Apenas a devolução desta dimensão às “atitudes perante a morte” nos permitirá sair das aporias historiográficas em que a análise daquelas caiu. Daí, a importância da reconstituição, da forma mais alargada possível – a partir dos dados de testamentos e instituições, mas por vezes com exemplos exteriores a eles – dos “contextos devocionais” que tornaram possível o acto de Pedro Eanes Lobato.

## 2. A corporalidade das almas.

Assim, a alma antes de tudo... Mas, no entanto, havia também numerosos elementos materiais na obra de Pedro Eanes Lobato... : os bens e os homens encarregues da gestão destes. Tentemos também trazê-los a lume, pondo ainda em campo os problemas de interpretação que nos levantam.

### **A. Os bens**

Desde logo, há todos os bens que Pedro Lobato doara à sua alma, e que deveriam ser marcados com o sinal específico de «bem das almas» - senão por indicação expressa do fundador, certamente por ordem do serviço régio encarregue do assunto<sup>15</sup>. O mais importante de todos estes bens era a própria capela. Uma espécie de «casa da alma», prolongava a casa que abrigara os corpos físicos dos seus fundadores. Desde logo, seria construída sobre os seus cadáveres, cuja presença condicionava o local onde as missas de sufrágio eram obrigatoriamente celebradas, numa espécie de sacralização que o direito consagra, emprestando toda a sua força a esta exigência<sup>16</sup>. Depois, a capela ostentaria as marcas da casa dos vivos, sejam as armas nos edifícios, seja a presença simbólica dos corpos dos seus proprietários, através dos monumentos fúnebres que mandam construir. Por fim, a capela tinha também bens móveis, já que os

---

<sup>15</sup> Cfr. infra, pp. 184-185, 458.

<sup>16</sup> Cfr. infra, pp. 49-50.

paramentos e as alfaías sacras eram de seu serviço exclusivo (e podiam, elas também, ser marcadas com os brasões dos fundadores)<sup>17</sup>.

De forma ainda mais elucidativa do que o caso de Pedro Lobato, a reflexão de um outro fundador, feita poucos anos antes, permitir-nos-á compreender melhor o papel das noções de «morada» e de «casa» na concepção que os fundadores tinham do enquadramento material da parte espiritual do seu ser. Referimo-nos a Gonçalo Lourenço de Gomide, um outro alto funcionário régio que, em 1410, institui para a sua linhagem uma capela fúnebre no convento dos Agostinhos de Lisboa<sup>18</sup>.

Personagem poderosa, pois era escrivão da puridade do Rei, Gonçalo tinha, além disso, acumulado uma vasta fortuna<sup>19</sup>. Ao longo da sua vida, tinha tentado, com sucesso, ultrapassar o meio social de origem, a pequena nobreza de serviço. Na velhice, a capela fundada nos Agostinhos era, de certo modo, o símbolo do seu sucesso. Conseguira obter dos Frades a casa do capítulo, exclusivamente para a sua linhagem, e alcançara licença para abrir uma porta de comunicação directa entre aquele espaço e a igreja do convento. Entre outras coisas, esta ligação estreita conferiria decerto um impacto acrescido às várias procissões que mandava custear, e que deviam obrigatoriamente passar pela sua capela, durante o circuito à igreja - funcionando assim como uma manifestação visível da ligação entre os defuntos e o templo que os albergava<sup>20</sup>. A capela veio a tornar-se um verdadeiro panteão linhagístico, atingindo o seu auge pouco mais de cem anos depois, com a refundação operada pelo primeiro Vice-Rei da Índia, Afonso de Albuquerque, bisneto de Gonçalo<sup>21</sup>. Entre estes dois marcos, foram sepultadas no local pessoas oriundas dos vários ramos da linhagem, bem como alguns servidores, devidamente autorizados<sup>22</sup>. À imagem de outros panteões familiares, a capela foi marcada com os símbolos da linhagem, nos seus diferentes ramos, e foi sendo cheia, ao longo dos anos, por diversas sepulturas, decerto ornadas com epitáfios e letreiros – ainda que todas em campa rasa, pois o Gonçalo Lourenço proibira a construção de outro monumento fúnebre além do que guardaria os corpos do

---

<sup>17</sup> Exemplos *infra*, pp. 271, 506 ss..

<sup>18</sup> Reg. 83.

<sup>19</sup> Sobre o fundador e a família, cfr. ALCH, p. 321; RCG, pp. 144-146; Maria de Lurdes Rosa, “Quadros de organização do poder na Baixa Idade Média, Estrutura familiar, patrimónios e percursos linhagísticos de quatro famílias de Portalegre”, *A Cidade*, nº 4 (Maio 1991), pp. 47-65; Manuela Santos Silva, “Gonçalo Lourenço (de Gomide), escrivão da puridade de D. João I, alcaide e senhor de Vila Verde dos Francos: trajectória para a constituição de um morgado”, *Poder e sociedade. Actas das Jornadas interdisciplinares*, org. Maria José Tavares, vol. 1, pp. 363-380, Lisboa, U. Aberta, 1998.

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, pp. 301 e 512.

<sup>21</sup> Cfr. *infra*, pp. 486-487.

<sup>22</sup> Cfr. *infra*, *id.*.

casal fundador, reforçando assim visivelmente o simbolismo da sua tutela sobre os corpos e almas da linhagem<sup>23</sup>. Deste modo, em toda esta materialidade, tornou-se verdadeiramente um lugar de memória da linhagem, um símbolo da riqueza material e da importância que esta revestia, para manter a memória e a intercessão.

A julgar pela carta de fundação da capela, Gonçalo Lourenço tinha uma consciência aguda da conexão entre estes dois campos. Evocou-a, no entanto, nos seus efeitos perversos, uma vez que estava a fazer uma reflexão moral. O enquadramento que preparara para a sua alma era bem o de uma «casa», mas uma que se opunha às numerosas habitações de que fruía, na sua vida temporal. O próprio facto de ter muitas casas temporais relembrou-lhe a urgência de construir uma «casa espiritual». Toda a metáfora das casas se desenrola no sentido da oposição entre as duas realidades, valorizando-se a espiritual. Tal não deve fazer esquecer, porém, que o conceito serviu para pensar ambas, e que a capela que abrigaria os corpos foi expressamente designada como «casa espiritual». A morte de Gonçalo era assim pensada, também, como uma «mudança de local», e a «casa» afirma-se como o elemento de ligação, a fronteira entre os dois mundos em presença: o do corpo e o da alma. Este último desenvolve-se em torno do local que abriga o primeiro, e o fundador auto-representa-o como a sua «próxima casa»

«(...) porque todos geralmente os que se salvar quizer se devem de caminhar esta presente vida e cuidar como naçerã pera morer seg do que faz casas e moradas pera tãviãto e governança das fedorentas carnes que somos criados que depois hã de ser tornadas avinte ["a niente"] e soõ nã ha hi de ficar cousa salvo a criação da alma a qual todo bom christão deve deseiar seu partimento pera visão de deus que he gloria celestial de s pre e asi per obras meritorias dev obrar neste presente m do per que posa receber a dita salvação e porque eu tenho muytas casas pera morada temporalmente e devo de fazer edificação de casa espiritual a qual meu corpo e meu acabamento seia sepultado por por aver por meu orador e roguador o muyto precioso padre sãto Augustinho e guardar meu acabamento escolhi pera minha presente morada a seu sãto moesteyro que esta nesta cidade de lixboa (...)»<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Reg. 83, p. 87.

<sup>24</sup> Reg. 83, p. 88.

Esta «casa espiritual» é de seguida descrita em toda a sua materialidade, pois tratava-se também, afinal, de delimitar o espaço fúnebre num contrato a celebrar com os Frades. No entanto, esta casa é bem aquela onde Gonçalo se vê abrigando-se, tentando fugir à «segunda morte», a «morte espiritual» de que falara no início da carta de fundação, aquela que atingirá os homens que tinham apenas pensado na «morte temporal»:

«Por que todos os homens vivente naturalmente são obrigados à morte e porque as mortes são duas: a temporal e outra de sempre e porque da temporal ninguém não he escusado e da de sempre a qual he haqueles que mal viveram sempre condenados e padecer de sempre morte sem vida da qual me deus guardee porque todo christão o qual he por tal nome obrado seg do deus he feito seu membro por eu dito Gonçalo lourenço (...) [faço capela, etc]”<sup>25</sup>.

## **B. Os homens**

Um outro elemento material de extrema importância, que os documentos de fundação nunca esquecem, é o futuro administrador da capela. Este iria ter a seu cargo a gestão dos bens e a verificação do cumprimento dos sufrágios. À excepção de algumas capelas muito pequenas, a administração do conjunto das fundações que estudámos era confiada a leigos. A grande maioria destes era constituída pela descendência do fundador, seguindo em geral o modelo sucessório muito difundido nas sociedades ibéricas tardo-medievais, ou seja, o morgadio<sup>26</sup>. As capelas mais ricas eram, aliás, anexadas ao morgadio familiar, e portanto o chefe da linhagem e «cabeça de morgadio» era também o administrador da capela fúnebre. Em caso de inexistência de família natural, a administração das capelas era confiada a essa família artificial que eram as confrarias. Foi o caso da fundação de Pedro Eanes Lobato, como já referimos<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Reg. 83, p. 87.

<sup>26</sup> Cfr. infra, pp. 448 ss..

<sup>27</sup> Segundo a carta de instituição, existiam duas modalidades possíveis para a administração da capela. A primeira, que era a que Pedro Eanes Lobato desejava e esperava concretizar, consistia em colocar a capela à guarda da confraria de Santa Maria da igreja de S. Mamede, e devia ocorrer caso, como estava combinado, a mulher do fundador juntasse os seus bens aos dele e fizesse uma só capela; caso isto não se viesse a dar (por razões que não refere), a administração deveria ser entregue a um “Pero Lobato”, sobre o qual nada mais é dito, a não ser que deveria então “vir morar para casa deles”; à morte deste, a administração passava então para a mesma confraria (Reg. 164, fl. 122v-123). Os passos relativos a estas

Vemos assim como, entre os modelos disponíveis para pensar o futuro destas «almas institucionalizadas» - a espera, sem fim previsto, a que eram votadas - avultavam o da «casa» material e o da «linhagem» - muito em particular nos morgadios. Este facto era aliás quase inevitável, dado a importância, na sociedade que estudamos, dessa célula que era a família. Realidade orgânica, corpo social, possuía ainda uma autonomia jurisdicional (a derivada da *patria potestas*), e compreendia dimensões completamente desaparecidas com a implantação do Estado liberal, nomeadamente as religiosas e morais. A família era um conjunto de pessoas e bens, e da extensão destes dois elementos dependia a sua importância <sup>28</sup>. Assim, talvez um dos conceitos mais fecundos para exprimir e descrever estas realidade seja o de «casa», cobrindo tanto os laços de parentesco como a sua base material, nomeadamente o local onde morava o

---

tramitações contêm vários saltos e más leituras, na cópia disponível; admitimos assim que possa existir modalidades da questão não totalmente percebidas. Sobre a identidade de Pedro Lobato, não temos outras pistas, além da possibilidade que seja neto de Pedro Eanes Lobato, a crer nos dados de FG, VI, 387, que indica que o nosso fundador teria tido um filho, João, e este último um filho só, Pedro; mas nada se diz no testamento sobre ambos, e pode estar aqui presente um problema de homonímia, pois em meados do século XV viveu um “Pedro Lobato”, alto funcionário régio, com um filho de nome João, cuja carreira foi estudada por Ana Paula Almeida, *A chancelaria régia e os seus oficiais em 1462*, pp. 185-187, Porto, diss. de mestrado em História medieval apses. à FLUP, 1996, Armando Borlido, *A chancelaria régia e os seus oficiais em 1463*, pp. 199-202, Porto, diss. de mestrado em História medieval apses. à FLUP, 1996, e LMD, II, pp. 15-16, p. 35, p. 63 e p. 92). Resta, é claro, a possibilidade deste Pedro ser ele próprio filho de Pedro Eanes Lobato, mas os autores que acabámos de referir nada esclarecem sobre o tema). Sobre a administração de capelas por confrarias, cfr. infra, pp. 311 ss., 440-441.

<sup>28</sup> Do ponto de vista jurídico, mas muito útil, cfr. Enrique Gacto, “El marco jurídico de la familia castellana. Edad Moderna”, *Historia. Instituciones. Documentos*, vol. 11 (1985), pp. 37-66; a “nova história do direito” tem alargado muito as perspectivas tradicionais; cfr. entre outros, Daniela Frigo, *Il Padre de famiglia. Governo de la casa e governo civile nella tradizione dell’«economica» tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni Editore, 1985 e A. M. Hespanha, “Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna”, *Análise Social*, vol. XXVIII (123-124), 1993 (4º-5º), pp. 951-973; e *Poder e instituições no Antigo Regime. Guia de estudo*, pp. 55-57; B. Clavero, “*Beati dictum*: derecho de linaje, economia de familia y cultura de orden”, *Anuario de Historia del derecho español*, LXIII-LXIV (1993-94), pp. 7-148, e (ponto da situação): “Del Estado presente a la familia pasada”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XVIII (1989), pp. 583-605; a história social e das mentalidades tem também conhecido significativas evoluções neste campo; cfr., p.e., *Family and inheritance. Rural society in Western Europe*, dir. J. Goody e J. Thirsk, Cambridge, Cambridge U.P., 1976; Kate Mertes, *The English noble household, 1250-1600. Good governance and politic rule*, Londres, Basil Blackwell, 1988; Isabel Beceiro Pita e Ricardo Cordoba de la Llave, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana. Siglos XII-XV*, Madrid, CSIC, 1990; Christiane Klapisch-Zuber, “Le corps de la parenté”, *Micrologus*, I (1993), pp. 43-60; Dominique Barthelémy, “Parentesco”, *História da vida privada*, t. 2, dir. G. Duby, pp. 96-161, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990; Michel Nassiet, *Parenté, noblesse et états dynastiques, XVe.-XVIe. siècles*, Paris, Éd. de l’Ecoles des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000; é interessante contrastar com o que se passou depois das revoluções liberais, neste caso no campo concreto da autoridade real que existia na “casa”, a partir do Pai: cfr. p.e. Bernard Schnapper, “Autorité domestique et partis politiques, de Napoléon à De Gaulle”, in *Voies nouvelles en histoire du droit. La justice, la famille, la répression penale (XVIe.-XXe. siècles)*, pp. 555-596, Paris, PUF, 1991.

chefe da linhagem e onde se encontravam os símbolos familiares<sup>29</sup>. Ora, precisamente, é o conjunto destas duas realidades que nos parece subjacente às capelas fúnebres, pensadas como «casa» da alma, e colocadas à guarda da «casa» linhagística, para protecção contra as ameaças do futuro. Não era por acaso que, à nascença, as capelas eram marcadas com os símbolos da linhagem, e que depois funcionavam como espaço de certificação oficial da versão pura destes mesmos símbolos, onde os armeiros régios se iam certificar, em caso de dúvida<sup>30</sup>. Não era igualmente por acaso que o chefe da linhagem tinha o direito de fazer sepultar a sua descendência na capela, ao mesmo tempo que a abria, com muita frequência, aos ramos secundários, pois isso demonstrava a amplidão do grupo linhagístico<sup>31</sup>. Enfim, era em função destes modelos que se deve compreender todo um conjunto de direitos e deveres de presença do chefe de linhagem nas cerimónias da capela familiar, do qual as capelas de morgadio nos apresentam os exemplos mais acabados.<sup>32</sup>

O modelo do corpo familiar (linhagístico, na maior parte dos casos) – a família como «casa», lugar material e rede de parentesco – serve portanto também para pensar a materialidade da capela familiar. Sobretudo, porque esta prolonga as dimensões religiosas da família, e também porque funciona como elemento de prestígio social da mesma. O modelo da sucessão familiar em morgadio – como já sugerimos e tentaremos demonstrar noutro local deste trabalho<sup>33</sup> – era o mais difundido, e também o considerado mais conveniente pelos juristas<sup>34</sup>. Segundo estes, a propriedade vinculada e a sucessão por primogenitura e masculinidade asseguravam da forma mais perfeita a continuidade necessária à existência perpétua das fundações de missas. Ora, no caso da sucessão em morgadio, existia ainda um mecanismo «ficcional» de continuidade,

<sup>29</sup> Sobre o tema veja-se, em especial, Christiane Klapisch-Zuber, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éditions de L'EHESS, 1990; Michel Nassiet, "Signes de parenté, signes de seigneurie: un système idéologique (XVe.-XVIe. siècles)", *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, 68 (1991), 175-232, e "Nom et blason. Un discours de la filiation et de l'alliance (XIVe.-XVIIIe. siècle)", *L'Homme*, 129 (Janº-Março 1994), XXXIV (1), pp. 5-30.

<sup>30</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e práticas de comportamento linhagístico*, pp. 195-196, Lisboa, Estampa, 1995; cfr. referência a práticas semelhantes em Paul Binski, *Medieval death. Ritual and representation*, p. 105, Ithaca, Cornell U.P., 1996; e infra, pp. 497-498.

<sup>31</sup> Sobre as problemáticas dos panteões nobiliárquicos, cfr. p.e. Maria Antonietta Visceglia, "Corpo e sepultura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII secolo)", *Quaderni Storici*, 50, ano XVII, nº 2 (Agosto de 1982), pp. 583-614.; Francesca Español Bertran, "Sicut ut decet. Sepulcro y espacio funerario en la Cataluña bajomedieval", in *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, eds. Jaume Aurell e Julia Pavon, pp. 95-156, Pamplona, EUNSA, 2002.

<sup>32</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 112 e ss., e infra, pp. 438 e 448 ss..

<sup>33</sup> Cfr. infra, pp. 448 ss..

<sup>34</sup> Cfr. infra, pp. 446-447.

decalcado das sucessões dos reinos e dos feudos: era a «representação» do pai no filho mais velho, no fio infinito das gerações. Esta ideia existia já no direito romano, igualmente com fins sucessórios, mas conheceu um enorme desenvolvimento na sociedade cristã, sob influência do modelo da continuidade do Pai pelo seu filho primogénito, Cristo, que era ele próprio Deus. Nos morgadios, a representação era uma figura conhecida e utilizada por quase todos os instituidores; permitia a sucessão do neto, filho de pai falecido antes do avô, excluindo o tio paterno. Contrária ao direito dos feudos, foi objecto de longos debates e de grandes batalhas centradas sobre a sua justiça intrínseca, mas acabou por ganhá-las. Mesmo quando ausente, em certos casos específicos, o filho conseguia deserdar o tio através de uma outra ficção, também ela baseada sobre uma perpetuação da vida extremamente curiosa, também ela ligada à vida real da alma<sup>35</sup>.

A linhagem, a casa nobre (e provavelmente a de outros estratos sociais, a que pouco acedemos por dificuldade heurísticas), possuíam assim as suas armas para ocupar um lugar neste mundo de corpos imaginados que tinha como objectivo o funcionamento e a reprodução perpétua da ordem social – seja a do mundo terrestre, seja a do mundo do Além. Para o nosso estudo, que quer alcançar também os leigos nas suas práticas religiosas – e portanto, não só as teorias dos canonistas e teólogos ou as construções dos homens políticos da Monarquia – é preciso sobretudo tentar caracterizar os grandes modelos disponíveis para pensar as formas institucionais utilizadas pelos leigos para defenderem o “seu lugar”. A tarefa é tanto mais difícil quanto não dispomos de textos como os dos juristas ou os dos teólogos, sendo portanto necessário encontrar lógicas e princípios em “actas da prática”. Parece-nos, apesar disto, que estes “leigos” não eram ignorantes, e que existia toda uma cultura da linhagem, bem como uma recepção generalizada, por aqueles leigos, das ideias institucionais e constitucionais da sua sociedade. Em especial para o período e os grupos sociais com que maioritariamente trabalhamos. Será no entanto preciso recordar que os modelos culturais e comportamentais eram quase sempre transmitidos oralmente e em âmbito doméstico, o que aumenta a dificuldade do seu estudo<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. infra, pp. 202 ss..

<sup>36</sup> Alguns estudos têm sido feitos neste sentido, em geral aproveitando fontes pouco usuais, como correspondência familiar, livros de família ou memórias. Entre outros, são interessantes para o estudo do



Não nos parece assim possível fazer história social ou religiosa sem a compreensão destes enquadramentos – reforçando, por outro lado, as exigências de bases mais «antropológicas» para esta compreensão. Esta antropologia histórica ganhará ainda mais com uma extensão dos seus métodos à esfera do direito e das instituições. Os princípios da autonomia e da força prolongada da linhagem, baseados numa amálgama de pessoas e bens, e prolongando-se no passado e no futuro, eram cruciais para os nossos fundadores. A vontade dos defuntos toma aqui carácter de lei, que nem a Igreja nem o Rei podiam alterar. Esta vontade tem uma expressão temporal na pessoa do fundador da capela. Tal como a instituição do morgadio funcionava como criadora de um verdadeiro *ius maioratus*, segundo a expressão de B. Clavero<sup>37</sup>, a instituição da capela, enquanto «vontade do defunto», funcionava como «lei» interna e externa<sup>38</sup>.

Através dos dois exemplos de Pedro Eanes Lobato e Gonçalo Lourenço de Gomide, tentámos evocar as principais formas de compreensão que a época tinha da capela fúnebre, em toda a sua densidade e capilaridade. Dois grandes grupos de ideias davam sentido a esta prática fundadora: o do direito das «*universitates*», decerto muito adaptado; e o da jurisdição doméstica e linhagística. Para a compreensão de uma e de outra, parece-nos sobretudo importante não opor demasiado dimensões que, aos olhos dos homens da época, não se colocavam como radicalmente diferentes. É preciso não esquecer como, para eles, era ténue a fronteira entre elementos muito materiais, e finalidade espirituais como as que referimos de início, seguindo o pensamento de Pedro Lobato. As ideias que tentámos apresentar como subjacentes à fundação de capelas fúnebres, em particular a de «casa» e a de «subjectividade jurídica da alma» (num ordenamento jurídico específico), parecem-nos muito operativas a este respeito. Permitem-nos entrar neste mundo, tão familiar aos homens medievais, quanto longínquo das épocas modernas...: o mundo das realidades com dupla natureza, com as quais coabitavam todos os dias, e que a sua religião, nomeadamente, erigira em

---

tema da relação casa/ religião: Elisabeth Swain, “Faith in the family: the practice of religion by the Gonzaga”, *Journal of Family History*, nº 8 (Summer 1983), pp. 177-189; vários dos trabalhos reunidos por Christiane Klapisch-Zuber em *La maison et le nom*; Diana M. Webb, “Woman and home: the domestic setting of late medieval spirituality”, *Women in the church*, dir. W. J. Sheils, D. Webb, pp. 159-173, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

<sup>37</sup> Bartolomé Clavero, « Apendice a la segunda edicion », in *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, p.449, 2ª ed., Madrid, Siglo Veintiuno Ed., 1989; para o caso português, Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 37 ss e pp. 233 ss.

<sup>38</sup> Cfr. infra, pp. 428 ss..

paradigmas antropológicos: as relíquias, a «carne espiritual» e a transubstanciação, o «corpo místico», a ressurreição dos corpos<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Nesta perspectiva, e por ordem de referência aos assuntos, cfr. Patrick J. Geary, *Le vol des reliques au Moyen-Âge. «Furta Sacra»*, pp. 23 ss., Paris, Aubier, 1993; Henri de Lubac, “Caro spiritualis”, in *Corpus mysticum: l’eucharistie et l’Église au Moyen Âge. Étude historique*, pp. 139-161, Paris, Aubier, 1948, e Melchiorre Roberti, “Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica”, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, vol. IV, pp. 37-82, Milão, Giuffrè, 1939; Caroline Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200- 1336*, Nova Iorque, Columbia U. P., 1995; Francesco Santi, “Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi”, *Micrologus*, I (1993), pp. 273-300; Jean-Claude Schmitt, “Le corps en Chrétienté”, in *La production du corps*, eds. Maurice Godelier e M. Paviot, pp. 339-355, Amsterdam, Éditions des Archives Contemporaines, 1998; Alain Boureau, “The sacrality of one’s own body in the Middle Ages”, *Yale French Studies*, 86 (1994), pp. 5-17.

## CAPÍTULO II

### **“*Fit et facit ad vitam et salutem animam*”<sup>1</sup>: a construção teológica e canonística da “propriedade das almas”**

No Portugal tardo-medieval, qualquer questão entre o rei e a Igreja relativa à posse de bens por esta envolvia discussões em torno de um tipo especial de propriedade, que aparece designada de várias formas, mas que se pode sem dúvida abranger pela denominação de “causas pias”. A seu respeito, os canonistas e os civilistas esgrimem argumentos, com base num conjunto de normas de origem bastante variada, às quais acrescem os comentários de inúmeros autores, citados como autoridades. Este campo discursivo, verdadeiro património referencial, é uma das componentes do funcionamento do sistema dos sufrágios fúnebres. Através dele, conferia-se vida legal e eterna às suas instituições. Sem o conhecer não é possível compreender o “sistema dos bens das almas”. No presente capítulo, tentaremos apresentá-lo, nas suas principais características e no seu processo de formação.

Impõem-se, porém, algumas clarificação preliminares. Na raiz de toda a problemática em estudo estava a relação entre riqueza e salvação, entendida esta como alcançável através da mediação eclesiástica. Do ponto de vista teológico e canónico, esta equação não foi de todo simples, no período medieval. Na mensagem evangélica estavam contidas mensagens potencialmente delicadas, do ponto de vista da organização social: para ganhar a vida eterna, era necessário tudo perder<sup>2</sup>; a planta só dá fruto depois de morrer<sup>3</sup>. Construída sobre estas linhas paradoxais- tenha-se em conta que os paradoxos, no pensamento cristão, eram “internalised epistemologies”<sup>4</sup> - aliás continuamente reencenadas no sacrifício eucarístico, em que o próprio Deus morria para ressuscitar ( que conferia o próprio significado à religião cristã)<sup>5</sup>, a relação com os bens materiais teria sempre de pautar-se, nas linhas mais puras da

<sup>1</sup> Para a proveniência da expressão, cfr. infra, p. 23.

<sup>2</sup> Mt. 16, 24-28, Mc. 8, 35-36; Lc. 17, 33; Jo. 12, 25.

<sup>3</sup> Lc. 13, 18-19 (parábola do grão de mostarda).

<sup>4</sup> Precisamente a propósito da questão da relação entre pobreza e posse de bens materiais, refere Abigail Firey: “In Christian thought, paradoxes were not merely verbal play, but were internalised epistemologies, for they were rooted in the essential tenets of faith. Christians were accustomed to paradoxical constructions of reality, and could leave them unchallenged, confident that paradox signified a profoundly meaningful universe” (Abigail Firey, “«For I was hungry and you fed me»: social justice and economic thought in the latin patristic and medieval christian traditions”, p.334, in *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*, dir. S. Todd Lowry, Barry Gordon, pp. 333-370, Leiden/ Brill, 1998. Ainda sobre o paradoxo da relação entre “pertencer ao mundo” e, apesar disso, “não ser do mundo” (ponto teológico fundamental para perceber a relação da Igreja com a propriedade material), cfr. o estudo notável de B. Thompson, “«*Habendum et tenendum*». Lay and ecclesiastical attitudes to the property of the church”, max. pp. 203 e 237-238 in *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*, dir. Christopher Harper –Bill, pp. 197-238, Woodbridge, The Boydell Press, 1991.

<sup>5</sup> O que está no centro mesmo da comemoração fúnebre: cfr. adiante e Clive Burgess, “«Longing to be prayed for»: death and commemoration in an English parish in the later Middle Ages”, p. 44, in *The place of the dead*.

argumentação teológica, pela negação da possibilidade de realizar uma operação positiva de conversão de riqueza. Ou seja, de operar uma troca simples, comprando um bem espiritual, a salvação, com os bens materiais. A propriedade obtida pela Igreja em função das doações dos fiéis tinha de entrar num circuito “económico” específico, no qual não se garantia um “lucro” proporcional ao “investimento”. Era a propriedade das almas, que contribuía para a salvação de uma forma misteriosa e em conjunto com variáveis bem mais delicadas, como a presença do vínculo caritativo nos actos realizados para sufrágio das almas<sup>6</sup>. Era uma propriedade que realmente circulava, e muito, mas de uma forma específica, ao contrário do que se depreenderia da forma como era correntemente denominada, fora das esferas eclesiásticas – “corpo morto”, terra “amortizada”. Com efeito, de novo numa esfera de realidades religiosas, os meandros da sua “circulação” e da sua produtividade eram invisíveis ao olhar dessacralizado. Pelos parâmetros da argumentação eclesiástica contra as limitações régias ao direito de recepção de dons piedosos pela Igreja, não se tratava de morte simples da propriedade. Tratava-se, sim, de uma “morte profícua”, pois garantia a sobrevivência da alma do doador, que assim emula de algum modo o Divino Fundador, no seu sacrifício redentor. Nos termos em que é posta pelo jurista catalão Pierre Jame, em finais do séc. XIV, esta relação é clara:

*Illi tamen vocant alienationem, quando sit in ecclesia, turpi nomine amortizationem, & male: vt apparet ex supradictis. Immo deberet potius vocari adiuuatio [sic] quia fit & facit ad vitam & salutem animae*<sup>7</sup>.

Esta relação conta com séculos de pensamento e elaboração doutriniais por trás, de modo a explicar uma relação misteriosa: como é que os bens materiais se tornam em ajuda do princípio espiritual. A construção teológica da propriedade, de Ambrósio a Agostinho, foi fruto de uma época de espiritualização das relações sociais, na qual, por outro lado, a caridade

---

*Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, ed. Bruce Gordon, P. Marshall, pp. 44-65, Cambridge, CUP, 1999.

<sup>6</sup> E. Duffy, *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*, pp. 364-365, New Haven e Londres, Yale U. P., 1992: “The notion that penances, prayers and good deeds performed on behalf of the dead shortened the pains of Purgatory depended for its coherence on the notion of a sharing of merit within the mystical body of the Church, a “bearinn of one another’s burdens”, in which the debts of the dead could be paid by the living. But such an exchange, it was held, could only take place in charity. Only those who shared the divine life of grace and love could give or receive in this transaction (...). It was for this reason that the damned were unable to benefit from the prayers of the living, and by the same token, the living could do no good to the dead if they themselves were in a state of mortal sin and so cut off from the divine life”.

<sup>7</sup> Consultado a partir da referência e do tratamento dado a esta afirmação no importante trabalho de Bartolomé Clavero “«Amortizatio». Ilusión de la palabra”, p. 320, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. 17 (1988), pp. 319-358, Pierre Jame foi autor jurídico catalão do século XIV, autor da *Aurea practica libelorum*, que consultámos na edição de 1574 (Colonia Agripina, Apud Geruinum Calenium & haeredes Quintelios) (Roma, Bib. Naz. Vittorio Emanuele, Res. 13. 13 G. 3).

pública formava a base essencial do poder episcopal<sup>8</sup>. Assim, não admira que os grandes pensadores se tenham concentrado na busca de formulações que traduzissem de forma prescritiva e socialmente eficaz alguns desses princípios paradoxais a que nos referimos no início: a equiparação mística evangélica de Cristo e dos pobres, a necessidade de tudo abandonar para alcançar a salvação.

Que esta relação de tipo religioso tivesse sido com frequência invertida pelos agentes religiosos, não obstou ao facto de, na sua essência, ela poder ser sempre reclamada como verdadeira e fiel à mensagem original. O grande dinamismo do Cristianismo medieval radicava-se no facto de que a instituição pôde ser sempre confrontada com a exigência de fidelidade às mensagens paradoxais que estavam no coração do Evangelho – e foi-o das mais diversas formas, desde as formas de vivência religiosa radical, aceites ou não, até às exigências de reforma dos leigos, passando pelas constantes barreiras da consciência interior e da consequência do pecado. Durante longos séculos, as exigências à instituição não se fizeram pela indiferença ou recusa religiosa, mas sim em nome da veracidade desta, e da fidelidade daquela.

Nesta linha, não é possível aceitar que, para os contemporâneos, o conjunto de normas que protegiam e favoreciam os “bens pios”, tenham sido simplesmente encarados como estratégias de obtenção de riqueza material, pela venda de bens espirituais. A própria proibição da posse de bens de raiz pelo clero, da parte das monarquias ocidentais, a partir do século XIII, deixou intacta a possibilidade de vinculação perpétuas de bens com fins sufragísticos, desde que ao clero fossem apenas entregues os seus rendimentos<sup>9</sup>. No Portugal tardo-medieval, não foi esta forma de relação que foi posta em causa pelo poder régio, que aliás a praticava também<sup>10</sup>, e que desenvolvia formas institucionais de protecção à propriedade vinculada para sufrágios<sup>11</sup>. Por um lado, a necessidade de fortalecer o poder monárquico obrigou ao constrangimento das dimensões mundanas da Igreja; por outro, as novas configurações do poder régio passavam pela auto-atribuição de deveres na esfera do bem-estar espiritual dos súbditos<sup>12</sup>. No Portugal medieval, a jurisdição sobre os sufrágios fúnebres, em termos religiosos, não foi nunca disputada à Igreja. O que a Coroa procurou fazer foi, em primeiro lugar, estabelecer mecanismos de prevenção do incumprimento, e mesmo estes, como muitos avanços e recuos<sup>13</sup>. Depois, tentou definir as regras de funcionamento das “bases materiais” destes sufrágios, sendo que elas não foram nunca

---

<sup>8</sup> Abigail Firey, op. cit., pp. 337 ss.

<sup>9</sup> Cfr. infra, pp. 122, 426.

<sup>10</sup> Cfr. infra, pp. 115 ss., para a construção da memória fúnebre pela Dinastia de Avis.

<sup>11</sup> Cfr. infra, Cap. III.

<sup>12</sup> Cfr. infra, pp. 109-111, 113-115, e 167 ss..

<sup>13</sup> Cfr. infra, Cap. III.

tratadas como uma outra qualquer propriedade: nunca o rei retirou as obrigações de sufrágios a bens doados, antes pondo como condição de posse o seu cumprimento<sup>14</sup>. Nem mesmo a Igreja, de resto, tinha também poder de o fazer: o próprio Papa não podia abolir os sufrágios quanto à sua finalidade última (o bem da alma), mas apenas comutar os seus aspectos formais<sup>15</sup>. E se esta operação se fazia, era em nome do perigo de consciência para quem não cumpria os encargos<sup>16</sup>.

Ao colocarmos as questões desta forma, não pretendemos de forma alguma defender a inexistência de atritos entre o corpo eclesiástico e o poder régio, ou entre aquele e os fiéis leigos, quanto ao tema em apreço. Pelo contrário, ele foi alvo de intensas negociações, como teremos ocasião de analisar em maior pormenor. Pretendemos apenas partir do pressuposto de que só com elementos comuns de crença foi possível manter o “sistema das capelas” a funcionar durante séculos. Sem esquecer que ele alcançará, no período que nos ocupa e durante quase mais duzentos anos, o auge da sua vitalidade - apesar do enorme assalto que, na mesma época, sofrera a máquina de “administração da salvação” da Igreja, com a ruptura protestante<sup>17</sup>. Em Portugal, será precisamente no decorrer do século XV que a Igreja e o poder real, depois de um complicado processo negocial, chegam a importantes consensos sobre as instituições de sufrágio por alma, nomeadamente no que diz respeito aos privilégios jurídicos das “causas pias”. Vejamos, então, em que consistiam exactamente quer estas, quer os ditos “privilégios”.

<sup>14</sup> Cfr. infra, pp. 114-115 e 464 ss.. Há aqui semelhanças e cruzamentos com os constrangimentos linhagísticos, outra limitação que o rei respeitava e era feito respeitar - cfr. infra, pp. 464 ss..

<sup>15</sup> Discussão alargada da temática infra, pp. 45 ss..

<sup>16</sup> Idem, pp. 50 ss.. Estamos assim em desacordo com um certo cepticismo, para não dizer ironia, perante uma apresentação quase como “planos premeditados” por parte dos eclesiásticos, que perspassa muito da historiografia sobre o tema, em especial a que se debruça sobre a Época Moderna, em que o “sistema das capelas” foi atingindo a entropia (cfr. p.e. Laurinda Abreu, *Memórias da alma e do corpo. A Misericórdia de Setúbal na Modernidade*, pp. 160-161, Viseu, Palimage Ed., 1999; Ana Cristina Araújo, “Vínculos de eterna memória”, p. 442, *Actas do Colóquio Internacional Piedade popular. Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, pp. 433-442, Lisboa, Terramar, 1999).

<sup>17</sup> Conflito histórico que contagiará a historiografia posterior, por vezes sem esta se dar conta. A visão da Igreja como simoníaca e vendedora de indulgências tem a ver com os escritos e o espírito anti-clerical – o que prejudica a análise de duas realidades que, de facto, estavam interligadas (indulgências e sufrágios). A reavaliação não anacrónica do “sistema de perdões” da Igreja tem vindo a ser feita por alguns autores, oriundos de diferentes quadrantes: por um lado, os renovadores da historiografia do direito canónico, como Paolo Grossi (*L'ordine giuridico*, pp. 123-124; “«Aequitas canonica»”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXVII (1998), pp. 378-390); por outro, os estudiosos das instituições que “administravam” os perdões (L. Schmugge, “Cleaving on consciences: some observations regarding the Fifteenth-century registers of the Papal Penitentiary”, *Viator*, 29 (1998), pp. 345-61 e “Female petitioners in the Papal Penitentiary”, p. 685, *Gender & History*, vol. 12, nº 3, Novembro 2000, pp. 685-703; sobre a renovação historiográfica desta instituição, em geral, cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Mariage et empêchements canoniques de parenté dans la société portugaise, 1455-1520” *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen âge*, t. 108/ (1996), nt. 4); por fim, as abordagens de história social e religiosa ultimamente feitas à implantação do protestantismo em Inglaterra (cfr., por todos, Eamon Duffy, *The stripping*).

Os sufrágios por alma, na Idade Média, nas diversas formas que revestiram, estavam assentes num tipo de propriedade que era privilegiada, em termos patrimoniais e legais. Entendia-se que esta propriedade estava destinada a propiciar a salvação das almas, pelo que formava um corpo separado do conjunto de bens sociais, dentro do qual se operava segundo determinadas regras. A grande garantia que oferecia era a da perpetuidade do objectivo inicial da doação, pois o bem estava subtraído à circulação, fosse por transacção – que era proibida desde a fundação<sup>18</sup> – fosse por morte do proprietário – era confiado a uma instituição que, “não morrendo nunca”, assegurava a reprodução interna perpétua - fosse, por fim, por desvio de intenções – a obrigação de realização dos sufrágios estava colocada sob pena espiritual<sup>19</sup>.

Tornou-se difícil valorizar estas características como sendo fundamentais para a longa vida deste “sistema”. Os princípios que a elas presidem são muito diversos dos “modernos”: crença numa temporalidade sem fim previsto, mas na qual se jogava uma relação dinâmica, a salvação; crença na necessidade de inverter a relação com os bens materiais para obter a verdadeira riqueza; crença no poder do sacrifício ritual e da oração; crença, enfim, na eficácia dos castigos divinos. Como temos insistido, tratava-se, globalmente, de uma relação “religiosa” por excelência, que só poderá ser compreendida pela analítica própria deste campo. Foram as peculiares circunstâncias históricas da afirmação do Cristianismo que fizeram com que esta relação religiosa fosse acolhida no seio de um conjunto institucional – com a especificidade das instituições cristãs, que têm uma base espiritualizante fortíssima e que são regidas por um direito que visa a salvação da alma, e não a regulação de uma sociedade terrena<sup>20</sup>. Ao longo dos dez séculos que são fundamentais para a compreensão deste fenómeno – da regulamentação sobre doações a seres divinos, feita por Justiniano, até à sua reelaboração” na teoria das «*piae causae*», pelos autores jurídicos dos séculos XIV a XVI<sup>21</sup> - as instituições de sufrágio por alma tornam-se assim legalmente organismos vivos, embora não humanos, e sobre os quais os humanos operam com fortes restrições; organismos esses que funcionavam para a sobrevivência do princípio anímico.

## 1. A constituição do direito das “*pias causas*” no Baixo Império

<sup>18</sup> No direito justinianeu, fonte de toda a legislação posterior sobre o tema, esta proibição foi derivada tanto da sacralidade dos bens, bebida da jurisprudência clássica, como da força da vontade do defunto, com a mesma origem (J.L. Murga y Gener, “El testamento en favor de Jesus Cristo y de los santos en el Derecho romano postclásico y justiniano”, p. 392, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXV (1995), pp. 357-420).

<sup>19</sup> Cfr. infra, pp. 47 ss., 460 ss..

<sup>20</sup> Paolo Grossi, *L'ordine giuridico*, pp. 112 ss..

<sup>21</sup> Sobre os autores e a periodização cfr. infra, pp. 33-34.

A origem de um direito das “piae causas” remonta a Justiniano<sup>22</sup>. As “piae causae” nascem porque se torna necessário dar um enquadramento jurídico às múltiplas instituições fundadas pelos fiéis com escopo de beneficência e culto: de quem era a propriedade, quem as regulava, qual era a relação com a hierarquia eclesiástica. Ou seja: depois do reconhecimento oficial da Igreja, o poder civil teve que enquadrar as realidades novas que ela fizera nascer (instituições ordenadas para fins sobrenaturais)<sup>23</sup>; e o poder eclesiástico foi dando forma jurídica às ideias teológicas e místicas com que até aí se auto-representava como instituição.

Esta dupla génese tem sido apontada pelos autores como especialmente importante. Já Melchiorre Roberti, no seu importante artigo sobre a influência do pensamento teológico na história do conceito de “pessoa jurídica”, ampliando percepções de autores como O. Gierke ou E. Albertario, demonstrara como a doutrina do “corpus mysticum” de S. Paulo, através da patrística grega e latina, modelara de forma original a legislação de Justiniano<sup>24</sup>. Ao direito civil romano, construído sobre o direito do indivíduo, vem sobrepor-se uma legislação destinada a regular a “*societas christianorum*”, que se auto-representa como um corpo ligado por laços sobrenaturais. Os bens materiais são apenas possuídos em regime da administração temporária, e os seus frutos devem ser postos ao serviço dos mais pobres, representantes directos da divindade, no corpo místico que é a sociedade<sup>25</sup>. E é em função desta base doutrinal que as instituições pias, fruto da iniciativa dispersa dos fiéis e que possuem contornos autónomos, surgem porém na legislação de Justiniano como integradas na Igreja; recebendo, em contrapartida, os mesmos privilégios concedidos a esta<sup>26</sup>.

Os estudos de técnica jurídica conduzidos décadas mais tarde por José Murga vieram confirmar a importância da influência doutrinal, na formação do direito das «causas pias» embora ponham também relevo nos contributos do direito romano clássico (a *hereditas iacens*, nomeadamente). Com efeito, já na época pré-constantiniana “Muy posiblemente en esa ecuación [a equiparação entre Cristo e os pobres] se encuentre todo el fundamento doctrinal religioso de todos los negocios *inter vivos* y *mortis causa*, que proliferan en esta época alrededor de los grandes personajes eclesiásticos”<sup>27</sup>. Posteriormente, face à modificação

<sup>22</sup> O tema foi controverso sobretudo quanto à questão da “personalidade jurídica” já existir nas “piae causas” justinianeias, hipótese sobre a qual existe actualmente um consenso negativo. Cfr. a bibl. principal: R. Saleilles, “Les «piae causae» dans le droit de Justinien”, in *Mélanges Gérardin*, pp. 513-551, Paris, Larousse et Fermin, 1907; L. Vignoli, *Il «favor piae causae» nel diritto giustiniano*, pp. 45-55, Roma, An. Tipografica Editrice Laziale, 1938, com discussão bibliografia; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, pp. 303-304, Paris, Sirey, [1958] (HDIEO, II); A. Barroso de Oliveira, *Vontades pias*, p. 4, Vila Real, s. n., 1959.

<sup>23</sup> Caroline Humfress, “A new legal cosmos: late roman lawyers and the early medieval church”, in *The medieval world*, ed. P. Linehan, J. L. Nelson, pp. 557-575, Londres/N.Iorque, Routledge, 2001.

<sup>24</sup> “Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica”, cit..

<sup>25</sup> Idem, pp. 76-78.

<sup>26</sup> Idem, pp. 67-69.

<sup>27</sup> “El testamento...”, 361. Seria ainda de ter em conta influências do direito romano clássico, como seja a aceitação da *pietas* como valor objectivo de actos jurídicos, que terá influenciado a consideração da salvação da



da posição da Igreja na sociedade, esta preocupação religiosa recebe uma natureza legal, um carácter de obrigatoriedade que não mais desaparecerá do pensamento eclesiástico, pesem todas as concessões feitas ao poder civil (Constituição de 326: *Opulentos enim saeculi subire necessitates oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentari*)<sup>28</sup>. Nos séculos seguintes prosseguirá o aperfeiçoamento do enquadramento jurídico das doações piedosas, destacando-se a legislação promulgada a este respeito por Justiniano entre 528 e 545<sup>29</sup>. Nela se vão sucessivamente estabelecendo os privilégios secularmente invocados, como a dispensa de requisitos formais nas doações “*super piis causa facta*” (C.1.2. 19)<sup>30</sup>. De forma mais fundamental, a legislação de Justiniano contribui para atribuir uma capacidade jurídica autónoma aos estabelecimentos pios, que podem receber doações, aceitar heranças, legados ou fideicomissos, adquirir frutos e bens, constituir-se como partes em litígio<sup>31</sup>, enfim, a desligar-se em boa parte da tutela episcopal (originária das primeiras construções jurídicas feitas em torno a este tipo de instituições<sup>32</sup>).

A designação jurídica de “*pias causas*” cobre portanto o campo do destino institucional das doações “*pro anima*”. Detenhamo-nos então um pouco na relação estabelecida entre as duas, uma vez que nos interessa especialmente essa “*apropriação*” jurídica do pensamento teológico que é operada pelo direito canónico, e que lhe confere a sua especificidade<sup>33</sup>. Servir-nos-à de base o pensamento de Santo Agostinho sobre o problema das doações por alma, dada a importância fundamental e perene que alcançou, ao longo de todo o período medieval.

Em termos doutrinários, o problema dos cuidados com os mortos tinha vindo a formar-se desde a Patrística e recebeu do bispo de Hipona um avanço decisivo<sup>34</sup>. Segundo alguns autores, a influência deste teria mesmo consequências directas nas práticas jurídicas, provavelmente algo muito alheio às intenções originais de Agostinho. Na sequência do estudos de Alfred Schultze, a mais famosa homilia de Agostinho sobre o tema, a LXXXVI, é

---

alma como fundamento de prática jurídica, na legislação justinianeia (S. Cugia, “Il termine «*piae causae*». Contributo alla terminologia delle persone giuridiche nel diritto romano”, *Studi giuridici in onore di Carlo Fadda pel XXV ano del suo insegnamento*, vol. V, pp. 254-55, Nápoles, 1906).

<sup>28</sup> J. L. Murga Gener, “El testamento...”, p. 361, sublinhando o carácter de dever jurídico conferido pelo uso de “oportere”.

<sup>29</sup> Idem, pp. 358-359 e, de forma completamente desenvolvida, em “La continuidad «post-mortem» de la fundación cristiana”, esp. 538-551, *Anuario de Historia del Derecho Español*, t. XXXVIII (1968), pp. 481-551.

<sup>30</sup> J. L. Murga Gener, “La continuidad...”, p. 539; “El testamento...”, pp. 386-93; uma abordagem sistemática encontra-se em L. Vignoli, op. cit..

<sup>31</sup> J. L. Murga Gener, “La continuidad...”, p. 542.

<sup>32</sup> Explicação do processo em J. L. Murga Gener, “La continuidad...”, pp. 510-12 e em “El testamento”, 375-382.

<sup>33</sup> Paolo Grossi, *L'ordine giuridico*, pp. 114 ss., distanciando-se assim das visões instrumentalistas deste direito (ao insistir na obrigação moral que pendia sobre os seus implementadores).

<sup>34</sup> Sobre a importância capital de Agostinho na visão cristã das relações com os mortos, cfr. Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, pp. 69 ss, Paris, Beauchesne, 1996.

encarada como tendo aberto a porta a uma valorização jurídica da herança devida à alma<sup>35</sup>. Com efeito, o conselho de Agostinho seria no sentido de defender uma co-herança de Cristo e os herdeiros legítimos, conduzindo à generalização da quota “por alma” obrigatória. No entanto, a releitura do texto proposta por Infantes Florido e a análise deste sobre a recepção do texto em Graciano (confirmada pelo estudo recente de Marta VanLandingham<sup>36</sup>), permitem colocar a questão de um modo diverso e, a nosso ver, mais correcto e interessante.

Com efeito, Agostinho constrói a sua homilia sobre duas situações concretas. Se numa família morre um filho, não se deve dar a sua parte aos outros, mas sim ao próprio, que na realidade não morreu; para a enviar ao céu, onde ele está, o pai deve servir-se dos pobres, ou seja de Cristo, por eles representado. A segunda situação inverte os termos da questão: em cada família deve fazer-se nascer um herdeiro a mais, Cristo, que receberá em partes iguais com os outros. Esta última ideia, a que mais é invocada no tópico do prejuízo aos herdeiros, não pode ser vista como tal, à luz dos outros escritos de Agostinho e do contexto religioso do seu pensamento<sup>37</sup>. Como Graciano de resto bem compreendeu, equalizar a parte de Cristo às restantes, pretende, pelo contrário, proteger os herdeiros contra as excessivas liberdades pias dos testadores, por vezes incitadas pelos clérigos<sup>38</sup>. Mais tarde, ao devolver uma herança a filhos nascidos depois de uma doação universal de bens à Igreja, Agostinho não deixa de sublinhar que o faz não segundo a justiça dos romanos, mas segundo as leis de Deus<sup>39</sup>.

A formulação de Agostinho não tinha um objectivo jurídico directo, mas fundava-se numa antropologia em que a morte física não interrompe a existência do sujeito de direito, que depois daquela continua proprietário e beneficiário dos bens que adquirira. Porém, a eficácia destes não pode ser construída sobre pecado na sua disposição, aquele em que incorreria a alma ao prejudicar os herdeiros legítimos em benefício próprio<sup>40</sup>. Só a existência de um universo prescritivo imbuído de noções místicas poderia conciliar os dois interesses em presença: salvar a alma com a propriedade própria, e evitar o pecado de prejudicar os filhos.

Estas grandes linhas doutrinárias de base não mais sairão da retaguarda das elaborações normativas. É a tradução jurídica de uma relação misteriosa e potencialmente salvífica (bens- salvação) que está no âmago da questão das “*piae causae*”. A propriedade em

<sup>35</sup> Análise historiográfica em J. A. Infantes Florido, “San Agustín y la cuota de libre disposición”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXX (1960), pp. 89-112.

<sup>36</sup> “The dying and the dead in Gratian’s Decretum”, p.68, *Comitatus. A journal of medieval and renaissance studies*, 24 (1993), pp. 61-78.

<sup>37</sup> J. Infantes Florido, op. cit., pp. 105-112; J. Gaudemet, *L’Église...*, pp. 296-297.

<sup>38</sup> J. Infantes Florido, op. cit., pp. 111-112; Marta VanLandingham, op. cit., p. 68.

<sup>39</sup> J. Infantes Florido, op. cit., p. 109; J. Gaudemet, *L’Église...*, p. 297; cfr. adiante como estes princípios “enformaram” o direito canónico medieval desde os seus primórdios (estão na raiz, por exemplo, da sua noção operativa fundamental que é a *aequitas canonica*) – pp. 51-52.

causa não é uma qualquer, mas sim aquela de que os mortos dispuseram para salvar a alma. Na verdade, ela não está parada: entrou no sistema de alívio das penas, onde os seus frutos são alvo de permanente laboração. As imensas limitações que este facto impunha, durante o período medieval, quer à Igreja quer ao poder régio, só assim se podem compreender. É que é o próprio pensamento religioso a constranger a normatividade no sentido de a fazer criar prescrições defensivas de um sujeito de direito espiritual, num jogo onde os aplicadores de normas jogam também a sua própria salvação. E é a normatividade a assumir a salvação da alma como um objectivo importante<sup>41</sup>. Em suma, é a Justiniano que se deve o ter dado relevo jurídico ao objectivo místico e ultramundano da redenção e da salvação das alma, que já apresenta como sobrepostos aos restantes aspectos mais terrenos das obras de culto e beneficência<sup>42</sup>.

## 2. O Decreto de Graciano e as colecções legislativas anexas

É esta realidade que se encontra bem clara na etapa seguinte a que cumpre fazer referência, na história das “*piae causae*”: o Decreto de Graciano e as colecções legislativas anexas. A defesa indefectível do testamento piedoso e os “privilégios” excepcionais radicam nesta base: o legislador cristão deve criar um esquema tão generoso quanto possível à alma do doador, porque o que está em causa é a salvação desta. Deve salientar-se que só uma revisitação da “lógica sobrenatural” interna ao direito canónico, na linha de Paolo Grossi<sup>43</sup>, permite perceber este esquema de funcionamento, e recusar em definitivo a versão da “manipulação ideológica”.

A base normativa das “causas pias” irá sofrer um significativo alargamento com as prescrições canónicas, em especial as desenvolvidas em torno de dois tópicos: a prática testamentária e a propriedade dos bens da Igreja. É certo que em todo o conjunto de leis reunido sob a denominação de “*Corpus Iuris Canonici*” nunca aparece a expressão «pia causa»<sup>44</sup>; no entanto, as normas relativas àqueles dois assuntos, que intersectam de muitos modos o campo dos bens destinados a sufragar a alma, irão juntar-se à legislação justinianeia como “material de construção” para todo o edifício que foi a teoria das “pias causas”

---

<sup>40</sup> Sobre a relação entre pais e filhos que o Cristianismo forja, também quanto aos aspectos jurídicos, M. Roberti, “«*Patria potestas*» e «*paterna pietas*». Contributo allo studio dell’influenza del Cristianesimo sul diritto romano”, *Studi in memoria di Aldo Albertoni*, ac. Pietro Ciapessoni, vol. I, pp. 257-270, Pádua, CEDAM, 1935.

<sup>41</sup> Stanislaw Cugia, op. cit., p. 255, nt.2.

<sup>42</sup> Francesco Ruffini, *Le spese di culto delle opere pie*, p.74, Turim, Fratelli Bocca, 1908.

<sup>43</sup> *L’ordine giuridico*, pp. 112 ss, e pp. 217-218.

<sup>44</sup> A. Barroso de Oliveira, *Vontades pias*, pp.4-5. Aparece apenas numa rubrica das *Decretales* de Gregório IX (Lvº 3, tít. 26, cap. 13), da autoria do compilador destas, Raimundo de Peñaafort, que assim introduz a denominação que unificava todo este direito (*Corpus Iuris Canonici*, 2ª ed., 2ª p., «*Decretalium Collectiones*», ed. E. Friedberg, p. 542, reimpr. Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959).

elaborada pelos juristas medievais<sup>45</sup>. De resto, algumas das prescrições canónicas recolhem preceitos imperiais, como é o caso, no Decreto, da causa 10, q. 2, c. 2, sobre a proibição do Bispo alienar propriedade eclesiástica, que recolhe uma constituição do Imperador Leão<sup>46</sup>. Vejamos brevemente quais são as principais normas canónicas que entram nesta construção, e de que modo elas introduziram novidades significativas no tema – para depois verificarmos como, destes materiais, e com o contributo de novas teorias (em especial as de Inocêncio IV), os juristas medievais construíram algo de muito específico<sup>47</sup>. Desde já advertimos que uma análise pormenorizada de cada uma destas normas está necessariamente fora do alcance deste trabalho, pese embora todo o interesse do tema.

No *Decretum* encontramos referências ao nosso tema nas causas 10, 12, 13, 16 e 17. Surgem a propósito da discussão de causas ligadas a temas mais gerais: a relação entre a propriedade dos eclesiásticos e a da Igreja; a percepção das décimas paroquiais; e a possibilidade dos monges desempenharem o ofício paroquial. Dentro do primeiro, temos vários cânones que põem restrições à alienação dos bens dos «locii pii» pelos clérigos e que consideram sagrados os bens destinados ao serviço divino<sup>48</sup>. A questão dos direitos paroquiais inclui a da recepção dos devidos por funerais e sepulturas, recolhendo Graciano uma carta de S. Gregório Magno que manda observar a vontade dos defuntos<sup>49</sup>. No mesmo sentido vão duas outras admoestações papais (S. Gregório Magno e S. Gelásio), insertas na causa 16, que

<sup>45</sup> É importante referir que não foi na Época moderna, mas sim na medieval, que se construiu esta doutrina (a historiografia em geral tende apresentá-la como um produto daquele primeiro período histórico, em especial da “Segunda escolástica”). Sem este facto presente, é impossível compreender a argumentação da Igreja medieval, que é feita a partir dela (cfr. p. 32).

<sup>46</sup> A. Barroso de Oliveira, op. cit., p. 5 (com erro na citação, que indica a “causa I”, corrigido a partir da tábua de fontes da ed. de Friedberg (*Corpus Iuris Canonici*, 2ª ed., 1ª p., «Decretum Magistri Gratiani», ed. E. Friedberg, p. XL, reimp. Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959).

<sup>47</sup> A reunião das normas foi feita com base nas indicações dos seguintes autores e obras: A. Barroso de Oliveira, op. cit., pp. 5, 171, 180 (com algumas correcções que anotaremos nos devidos lugares); G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, 1e. partie, pp. 253-254, Paris, Bloud & Gay, 1964; P. Ourliac, Henri Gilles, HDIEO, vol. XII, p. 83, nt.1; F. Aznar Gil, *La administracion de los bienes temporales de la Iglesia*, 2ª ed., p. 225, Salamanca, Publ. Univ. Pontif. de Salamanca, 1993. Há ainda várias normas que se relacionam de forma indirecta com o nosso tema, e que no âmbito deste trabalho não se justifica tratar; cfr. P. G. Caron, “L’evoluzione dalla «quarta pauperum» alla «pia fundatio» a scopo ospedaliero in alcuni testi della letteratura decretistica”, pp. 142-147, *Il diritto ecclesiastico*, 1962, I, pp. 137-159. Deve por fim salientar-se que a interpretação do Decreto em termos de “pré-história da personalidade jurídica”, em especial, nem sempre é pacífica, entendendo alguns autores como claramente alusivas a ela passos que outros rejeitam.

<sup>48</sup> Na c. 10, q. 2, c.2, a já referida constituição que estende as restrições quanto à alienação “ad omnem locum venerabilem, omneque collegium, quod actio pia constituit” (ed. Friedberg, p. 1, cols. 618-19); a causa 12, sobre os bens próprios dos clérigos, bens antes e depois da ordenação, sua relação com os bens da igreja a que pertence [ed. Friedberg, p. 1, cols. 675-717], é indicada na sua totalidade por G. Le Bras, op. et loc. cit.; Aznar Gil, op. cit., p.225, refere apenas a q.2, c. 3: decreto do papa Bonifácio, quanto ao direito dos sacerdotes sobre o que foi consagrado a Deus. Por fim, na c. 17, q. 4, c. 4, carta de Gregório Magno ao diácono Sabino, sobre ser sacrilégio apoderar-se de bens doados aos “venerabilibus locis” (ed. Friedberg, p. 1, col. 815).

<sup>49</sup> C.13 (ed. Friedberg, p. 1, cols. 718-32) – G. Le Bras indica-a na sua totalidade (op. et loc. cit.), Barroso de Oliveira apenas a q. 2, cap. 4 (op. cit., p. 5, nt.3; op. cit., p. 171, nt.2, com lapso a corrigir pela consulta da p. 5, nt. 3).

discute uma querela jurisdicional entre um abade com jurisdição sobre uma capela paroquial e um clérigo da mesma paróquia<sup>50</sup>: é particularmente expressiva a recomendação “Ammonere te uolumus, ne pia defunctorum uoluntates tua (quod absit) remissione cassentur”<sup>51</sup>.

Este conjunto de normas, embora insertas lateralmente, tocam as questões fundamentais, e vão portanto manter-se presentes ao longo de toda a época medieval e moderna: a inviolabilidade dos bens dos estabelecimentos pios, que são incluídos na categoria de “locais sagrados”; e o respeito pela vontade dos defuntos, entendida como inviolável mesmo pela autoridade episcopal.

As colecções legislativas posteriores completam o enquadramento eclesiásticos destes corpos, bem como reforçam as ideias anteriores e sistematizam, por fim, toda a abordagem. Nas *Decretais* de Gregório IX (promulgadas em 1234), prolonga-se o enquadramento jurídico das causas e estabelecimentos pios. São aqui importantes, no livro 3, o título “De testamentis”, pela consagração do testamento “ad pias causas” e pelo reforço dado à vontade do testador<sup>52</sup>; o título “De religiosis domibus ut episcopo sint subiectae”, que inclui entre estas os estabelecimentos pios<sup>53</sup>; no livro 2, temos o título “De foro competenti”, que reitera a exclusividade de foro eclesiástico para os homens e os bens da igreja, em matéria civil<sup>54</sup>. Na compilação ordenada por Bonifácio VIII (promulg. em 1298), interessam ao nosso tema as normas sobre testamentos, do respectivo título, em especial a decisão do Papa quanto à porção testamentária legada aos pobres<sup>55</sup>. Por fim, nas constituições conhecidas pela designação de “Clementinas”<sup>56</sup> (promulg. 1317), adquire especial importância o título consagrado às “casas religiosas”, que insere a famosa “Quia contingit”<sup>57</sup>, a que nos referimos adiante com maior pormenor<sup>58</sup>.

### 3. Transformações tardo-medievais.

Será sobre todo este material que os autores jurídicos tardo-medievais irão construir a teoria das “pias causas”, confrontando-o com a legislação das entidades políticas suas

<sup>50</sup> C.16, q. 1, cc. 14 e 15 (ed. Friedberg, p. 1, col. 764); Aznar Gil, op. cit., p. 225, apenas refere o c. 67: quem subtrai o necessário à evangelização, condena-se a si próprio – carta de Jerónimo (id., col. 784).

<sup>51</sup> C.16, q. 1, c. 14 (ed. Friedberg, p. 1, col. 764).

<sup>52</sup> Lvº 3, tít. 26 (ed. Friedberg, p. 2, cols. 538-46).

<sup>53</sup> Lvº 3, tít. 36, c. 3 (ed. Friedberg, p. 2, col. 603).

<sup>54</sup> Lvº 2, tít. 2 (ed. Friedberg, p. 2, cols. 248-255) [cap. IX, “Quod clericis” – ref. por Ourliac /Gilles, HDIEO, XII, p. 83, nt. 110 como “le siège de la matière”].

<sup>55</sup> Lvº 3, tít. 11, cap. 1 (ed. Friedberg, p. 2, cols. 1044-45).

<sup>56</sup> Sobre a natureza desta compilação, cfr. J. Imbert, *La coutume en droit canonique. L'exemple hospitalier*, pp. 12-13, separata do *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, Coimbra, 1983.

<sup>57</sup> Lvº 3, tít. 11, c. 2 (ed. Friedberg, p. 2, cols. 1170-1171).

<sup>58</sup> Cfr. infra, p. 56.

contemporâneas<sup>59</sup>. Ela irá reflectir as questões do tempo, e a evolução do relacionamento entre a Igreja e as autoridades civis nos últimos séculos, tocando em vários problemas fulcrais do posicionamento da Igreja na sociedade.

Na verdade, como referimos, fora já no século XIII, com os Glossadores, que se deu a própria objectivação da expressão, que de facto lhes pertence muito mais do que a qualquer uma das fontes de direito em que se baseiam<sup>60</sup>. Por outro lado, serão os diversos grupos de autores jurídicos a operar vários saltos teóricos fundamentais, destacando-se três, especialmente fruto do labor dos canonistas: a) a equiparação entre “pias causas” e “legados por alma”; b) a personificação dos estabelecimentos pios; c) a teorização sobre o respeito pelas vontades dos defuntos. Deve ainda mencionar-se um quarto tema, este grandemente debatido também pelos civilistas: o problema da validade das normas canónicas sobre causas pias nos direitos civis. A construção resultante da resolução de dúvidas sobre estes aspectos irá ter um papel extremamente importante no “sistema das capelas” da Baixa Idade Média, e interessa-nos portanto de modo particular. Qualquer reclamação de direitos relativos às “pias causas” supõe o conhecimento deste conjunto de elaborações, bem como o manejo das diferentes autoridades. Era aqui que as partes interessadas vinham buscar as regras e as suas interpretações, e sem o conhecimento desta enorme construção jurídica não podemos perceber de forma integral todo o problema dos sufrágios por alma, em especial a questão fulcral da “vida” destas instituições.

Referir-nos-emos ao estado das questão sobretudo na Baixa Idade Média, privilegiando os autores dos séculos XIV e XV, mas recorrendo por vezes a autores quinhentistas, dada a muito maior difusão e acessibilidade das suas obras<sup>61</sup>. Uma vez que não se tratava de uma pesquisa exclusivamente centrada neste tema, consultámos indirectamente a

---

<sup>59</sup> José Maldonado y Fernández del Torco, *Herencias a favor del alma en el derecho español*, p. 147, Madrid, Ed. Revista de Derecho privado, 1944, referindo-se em especial ao séc. XVI; mas num trabalho posterior, recua na cronologia e dá como extremamente importante no campo das “pias causas” o autor quatrocentista Pedro Belluga (“Las causas pias ante el derecho civil”, *Revista Española de Derecho Canonico*, V (1950), pp. 449-474: “nos da teoria completa de los testamentos ad pias causas y legados pios, a base de textos romanos y canonicos y literatura extranjera”, pp. 449-50) que foi portanto por nós amplamente consultado (uma vez que neste tema as fronteiras não têm particular significado). Sobre este e outros autores utilizados cfr. infra, p. 34. Refira-se por fim que na área italiana a cronologia é ainda anterior, como já demonstrara Francesco Brandileone, *I lasciti per l'anima e le loro trasformazione. Saggio di ricerche storico-giuridiche*, pp. 43-45, Veneza, C. Ferrari, 1911 (*Memorie del Reale Veneto Istituto di Scienze, Lettere ed Arti*, vol. XXVIII, n° 7).

<sup>60</sup> Como referimos, supra, nt. 44.

<sup>61</sup> Como referem vários estudiosos do direito, são pouco conhecidos ou mal estudados os tratados jurídicos do séc. XV (P. Ourliac/ H. Gilles, HDIEO, vol. XIII, p. 105; Paolo Grossi, *Una storia della giustizia, Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, pp. 137-138, Bolonha, Il Mulino, 2000, remetendo para o trabalho em curso de Gaetano Colli, entretanto terminado mas que não pudemos consultar de forma sistemática: *Per una bibliografia dei trattati giuridici pubblicati nel XVI secolo. Indici del «Tractatus Universi Iuris»*, Milão, Giuffrè, 1994 (o único autor português que constatámos estar editado neste *Tractatus* é André Dias de Escobar, com um tratado que não dirá respeito ao nosso tema – as décimas [cfr. A. D. Sousa Costa, *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XVI*, Roma/Porto, s.n., 1967]).

maioria dos autores não peninsulares<sup>62</sup>, com excepção de Baldo ou André Tiraqueau<sup>63</sup>, dada a importância que revestem os seus trabalhos nesta área. Usámos de forma mais sistemática e directa um conjunto de quatro canonistas peninsulares, fosse pela relevância do seu trabalho nesta área, fosse pela serem dos poucos conhecidos pelos especialistas: do séc. XIV, o já referido Pedro Jame<sup>64</sup>, catalão, e D. Egas, bispo de Viseu<sup>65</sup>; da centúria seguinte, o aragonês Pedro Belluga<sup>66</sup> e o português Bonifácio Garcia<sup>67</sup>.

#### a) A equiparação entre “pías causas” e “legados por alma”

Já no direito justinianeu os fins de beneficência que presidem às fundações de estabelecimentos pios surgem indissociados da salvação da alma; e até, pelo menos numa ocorrência, esta salvação figuraria como o próprio objectivo pio<sup>68</sup>. Só séculos mais tarde, no

<sup>62</sup> A partir dos trabalhos de erudição que os utilizam, de J. Imbert a Barroso de Oliveira, e que serão referenciados no local respectivo.

<sup>63</sup> Cfr. infra, nt. 70.

<sup>64</sup> A partir das referências em B. Clavero, “«Amortizatio»”, e pela relevância do seu tratamento deste tema, consultámos a sua obra *Aurea pratica* (cfr. supra, p. 23).

<sup>65</sup> Cfr. infra, p. 62, nt. 231. Esta obra foi utilizada de forma mais esporádica, tanto porque se trata de um escrito circunstancial e não de um tratado, como pela escassez de referências ao tema em estudo.

<sup>66</sup> Escolhido em função da relevância que lhe dá José Maldonado na construção da “teoria das pías causas” na Península Ibérica, como referimos acima (nt. 59), e da representatividade entre os canonistas peninsulares que lhe conferem Paul Ourliac e Henri Gilles em HDIEO, vol. XIII, p. 105; ver ainda B. Clavero, “«Amortizatio»”, cit., pp. 321-323 e, sobre a obra que aqui utilizámos, Alfonso García Gallo, “El derecho en el «Speculum Principis» de Belluga”, *Anuario de Historia del derecho Español*, 42 (1972), pp. 189-216.

<sup>67</sup> A questão dos autores jurídicos tardo-medievais portugueses é ainda mais complexa do que o referido acima para o resto da Europa, pelo grande desconhecimento que envolve as personagens, as obras, e mesmo a circulação de trabalhos estrangeiros. Paul Ourliac e Henri Gilles, op. cit. supra, p. 106, referem que o único canonista lusitano de quem se conservam os escritos é Estevão da Costa, que não escreveu sobre o tema (obras referenciadas em *idem* e descritas de forma exaustiva em *Bibliografia Geral Portuguesa*, II, 448-454 (Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1942). A historiografia sobre os juristas portugueses tem progredido de forma sensível nas últimas décadas, mas sobretudo no campo da identificação dos personagens, e não das suas obras; a bibliografia especializada continua portanto a manter grande silêncio para a Baixa Idade Média, enquanto já são bem conhecidos autores anteriores (p.e. Vicente Hispano ou João de Deus) ou posteriores (séculos XVI e XVII, para os quais existem já bons elencos e estudos- p.e J.- M. Scholz, “Legislação e jurisprudência em Portugal nos séculos XVI a XVIII”, *Scientia juridica*, T. XXV, nº 142-143 (1976), pp. 512-587). Os autores melhor estudados, por outro lado, não abordaram este tema, pelo que se conhece da sua obra (é o caso de André Dias de Escobar, que escreve profusamente sobre a questão conciliar e temas de consciência- cfr. supra, nt. 61). A escolha de Bonifácio Garcia e da sua *Peregrina, a compiler glossarum dicta Bonifacia* [Sevilha, Meinhard Ungut und Stanislaus Polonus für Lazaro de Gazoniis und Genossen, 20. XII.1498], revelou-se assim muito proveitosa, acrescentando a ampla atenção que a sua obra dá ao tema das “pías causas”, e a visão geral que veicula, visto ser uma “enciclopédia jurídica”. Deve no entanto dizer-se que o Autor fez uma parte da sua carreira em Espanha, como “auditor” de D. Joana, a filha de D. Duarte que casou com Henrique II de Castela; que a sua obra não é, nem pretendeu ser, original, mas, ao que parece, uma [ampla] reformulação de um trabalho anterior, a *Tabula Iuris* de Gonçalo Perez de Bustamante; e que, por fim, se desconhece a sua circulação em Portugal, embora exista um exemplar da 1ª p. na Biblioteca Pública Municipal do Porto (INC. 106) (muitos outros em várias bibliotecas europeias, em especial espanholas, sendo conhecida a sua vasta circulação e influência em juristas posteriores) (para tudo isto cfr.: Román Riaza, “Sobre la Peregrina y sus redacciones”, *Anuario de Historia del Derecho Canonico*, vol. 7 (1930), pp. 168-182; e Antonio Garcia y Garcia, *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*, pp. 149-153, Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1976; sobre os exemplares: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, vol. IX, cols. 307-308, Estugarda/Berlim, Anton Hiersemann/Akademie Verlag, 1991). Apesar das características ultimamente apontadas, cremos ser este Autor perfeitamente significativo do que seria a cultura jurídica sobre as “pías causas” e o “testamento pio” em Portugal nos séculos XV e XVI. Resta informar que consultámos a 2ª parte da obra no exemplar da *Bibliothèque Nationale*, em Paris (Res- F- 429), tendo obtido reproduções a partir do exemplar microfilmado existente na biblioteca da *Hispanic Society*, em Nova Iorque.

<sup>68</sup> F. Ruffini, *Le spese di culto...*, p. 74.

entanto, em função da evolução histórica que tornara indissociáveis a prática testamentária e o legado por alma, é que deparamos com uma tradução jurídica do facto realmente inequívoca. Assim, as “pias causas” deixam de ser referidas apenas em função do tratamento a dar às instituições objectivas que elas fazem nascer, ou das formalidades jurídicas dos actos que as concretizam. O grande significante é agora o benefício da alma, numa consagração definitiva da invasão do direito pelo “sujeito sobrenatural”. Nas palavras de Alberico da Rosate (m. 1354), no seu *Dictionarium iuris tam civilis quam canonicis*, “*Et nota, quod quidquid statuitur in relictis ad pias causas, intelligitur statutum pro anima; quia relictum pro anima intelligitur relictum ad pias causas*”<sup>69</sup>; ou de Baldo, que neste campo se contará entre as autoridades mais citadas durante o século XV e inícios do XVI: “*Et dicitur relictum ad pias causas omne propter quod anima testatoris subleuatur. vel anima cuiuscumque catholici: vel animatum corpus carcerati etiam pro maleficio*”<sup>70</sup>. Entre as obras jurídicas peninsulares do século XV, o mesmo princípio está presente, desde logo pela generalizada utilização de Baldo de Ubaldis no seu capítulo sobre a “execução dos legados pios”: “*Bald. (...) dicit quod omne relictum pro anima, dicitur relicto ad pias causas*”, refere Pedro Belluga, no seu *Speculum principis*, de 1441<sup>71</sup>. Também o português Bonifácio Garcia parte dos mesmos princípios, quando, por exemplo, aponta alguns casos excepcionais de invalidez do testamento “*ad pias causas*”: ser feito por excomungado, suicida, ou falecido em pecado mortal<sup>72</sup>. A equação nestes termos não mais sairá das obras do género, tornando-se omnipresente nos séculos XVI e XVII, como testemunha, de forma exemplar, aquela que será uma espécie de “manual” jurídico-teológico-moral do tema das “pias causas”, a obra de André Tiraqueau, *De Privilegiis Piae Causae Tractatus*<sup>73</sup>.

A equiparação entre as “causas pias” e os legados por alma estende aos últimos todos os privilégios jurídicos das primeiras, que passam a funcionar como bloqueio às tendências limitadoras das doações à Igreja que os legistas régios tentavam impor. Com efeito, o capital legal das “pias causas” era prestigiado, ancorando-se no direito romano; e fornecia uma panóplia de recursos legais, que parece ter ultrapassado as restrições à aplicação do direito

<sup>69</sup> Citado em F. Ruffini, *Le spese di culto...*, p. 77.

<sup>70</sup> Baldo de Ubaldis, *Commentarium super sexto Codicis*, fl. 168v, Lyon, Iacobum Myt, 1526. A utilização de Baldo é ainda fundamental em A. Tiraqueau, *De Privilegiis Piae Causae Tractatus*, Lyon, Apud Guliel. Rovillium, 1560, que depois ficará como obra de referência sobre o tema (cfr. p.e. esta definição em pp. 6-7).

<sup>71</sup> *Speculum principis*, ed. cit., Rubrica XVII - “De executionibus ultimarum voluntatum”, cap. II – “De executionibus legatorum piorum” (p. 246).

<sup>72</sup> Bonifácio Garcia, *Peregrina*, vol.2, fl. 506v (s.v. “testamentum”). Toda a entrada, fundamental a este respeito, e onde neste tipo de obras se aborda o tópico, equipara constantemente o legado “pro anima” e o “ad pias causas”: um exemplo entre vários, “Deinde quaero nunc quid filius familias possit testari ad pias causas. Dicas quod sic cum consensu patris et etiam potest pro anima legari rem patris de consensu patris” (fl. 506v).

<sup>73</sup> Ed. cit., pp. 6-7. Sobre o tema nos autores da Época Moderna pode ver-se p.e. Joannes Visser, “De solemnitatibus piarum voluntatum in Iure Canonico”, pp. 61-63, *Appolinaris*, 1947, pp. 59-136.



subsidiário pelas diversas *Ordenações*<sup>74</sup>. Entre os mais significativos daqueles recursos legais, directamente derivado da aplicação do direito justinianeus, conta-se a validade do testamento que instituía a alma herdeira. É que no sistema romano-cristão das “*pias causas*”, era possível instituir herdeiros sobrenaturais, não invalidando o testamento, uma vez que se considerava como privilégio a derroga à exigência de herdeiro certo, do direito romano clássico<sup>75</sup>. Pela equiparação dos legado por alma às “*pias causas*”, a alma ocupa o lugar que no Baixo Império tinham entidades sobrenaturais como Cristo, os santos ou os anjos; e pode tornar-se, como eles o foram então, proprietária efectiva de bens<sup>76</sup>. Tal como outrora, as dificuldades objectivas de gestão de bens por uma entidade sobrenatural eram resolvidas pela figura do “*executor piarum causarum*”<sup>77</sup>, que representava a alma com vastos poderes, limitado porém pela proibição de alterar as disposições originais. Embora não o possamos afirmar com certeza para o século XV, pelo desaparecimento dos arquivos judiciais coevos, para os séculos XVI e XVII existem testemunhos de que, nos tribunais civis e eclesiásticos, se surgiam conflitos em torno da prática testamentária de nomear a alma herdeira, ela era considerada válida, ao abrigo deste privilégio das “*pias causas*”<sup>78</sup>. Em suma, a capacidade jurídica da alma apoia-se, em termos teóricos, na teoria das “*pias causas*”. O que não deixou de pôr problemas à Igreja, uma vez que representar a alma individual, no final da Idade Média, era bem diverso da representação dos “estabelecimentos pios” do Baixo Império, pela figura episcopal então senhora de grande poder e prestígio. Segundo alguns autores, foi para obviar ao reforço do poder do executor testamentário, que nunca existiu uma tradução legal

<sup>74</sup> Cfr. infra, p. 64.

<sup>75</sup> L. Vignoli, op. cit., pp. 27-32 e 35-36, Francesco Brandileone, op. cit., pp. 43 ss; F. Ruffini, *Le spese...*, 93 ss; M. Gorino-Causa, *Il «favor piae causae» nelle disposizioni «pro anima» second il diritto canonico ed il diritto ecclesiastico dello Stato*, p. 12, Turim, G. Giappichelli Ed., 1937; J.L. Murga Gener, “El testamento...”, pp. 389-92 e 396-98.

<sup>76</sup> Será interessante explorar um tipo de relação de co-propriedade entre a alma e o santo patrono da capela que parece nascer de reminiscências desta propriedade plena pelos santos (cfr. infra, pp. 469 ss.).

<sup>77</sup> L. Vignoli, op. cit., p. 31, pp. 39-40; Gorino-Causa, op. cit., p. 15J. L. Murga Gener, “El testamento...”, p. 386; como aqui se refere, o papel era com frequência desempenhado pelo bispo, entendido então como “pai dos pobres”, o que lhe acabou por conferir direito a parte dos legados pios “incertos” (cfr. R. Tressler, “The Bishop’s portion: generic pious legacies in the late Middle Ages in Italy”, *Church and community, 1200-1600. Studies in the history of Florence and New Spain*, pp. 289-356, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1987. R. Saleilles, “Les «piae causae»...”, pp. 532-534, matiza os poderes do bispo face à vontade do testador e à pertença dos bens ao estabelecimento pio (e não ao património diocesano indistinto).

<sup>78</sup> Para Portugal, temos testemunho de tal na documentação relativa a um litígio entre o procurador dos cativos e o juiz dos resíduos do tribunal eclesiástico da arquidiocese de Lisboa, entre 1640 e 1642, em torno do testamento de uma senhora, de 1623, que declarara a alma herdeira, sem especificar em que deveria ser gasto o dinheiro àquela atribuído. O Desembargo do Paço, que teve a palavra final, deu razão ao juiz eclesiástico, impedindo a apropriação do dinheiro à redenção de cativos (caso apresentado e discutido em Manuel Themudo da Fonseca, *Decisiones, et quaestiones senatus archiepiscopalis Metrop. Ulyssipon. Regni Portugaliae*, dec. CCII, pp. 211-214, Lisboa, Michaelis Rodrigues, 1734 (1ª ed. 1643); casos semelhantes, reportados por Luís de Molina e outros, são citados em F. Brandileone, op. cit., p. 49.

inequívoca da capacidade jurídica da alma, no seio do direito canónico, usando-se antes de forma negocial os privilégios das “pias causas”<sup>79</sup>.

A inclusão de uma miríade de actos benévolos na categoria privilegiada das pias causas passa portanto pelo critério do benefício à alma. Passa a fazer parte obrigatória dos tratados sobre o tema a listagem das novas pias causas, que reflecte afinal o «cânone» dos legados por alma desenvolvido na testamentaria medieval. A partir dela, discutem-se pormenores como saber se podiam ser considerados “pias causas” os legados a parentes, a construção de pontes e estradas, a reparação de muralhas, a redenção de cativos, etc<sup>80</sup>; a forma do testamento pio, a validade parcial das cláusulas pias em testamentos normais, os direitos das autoridades eclesiásticas e régias<sup>81</sup>. Uma extensa lista das “pias causas” e a discussão dos mais ínfimos pormenores a ela relativos pode por fim ser elaborada por André Tiraqueau, na obra acima referida, que reúne todas as autoridades medievais sem sofrer ainda a influência do Concílio de Trento<sup>82</sup>, e que é considerada por Ruffini e Maldonado como um produto acabado e exemplar da construção da teoria das “pias causas”<sup>83</sup>.

Neste âmbito, os sufrágios de culto assumem uma particular importância. Dado que, fruto de circunstâncias históricas conhecidas, a missa se tinha vindo a afirmar como o mais eficaz dos sufrágios por alma<sup>84</sup>, era inevitável a inclusão das celebrações litúrgicas em sufrágio da alma nas “pias causas” oriundas do direito romano-cristão. Em consequência, as diferentes formas de que se revestiram os sufrágios litúrgicos são inseridas nas “pias causas”,

<sup>79</sup> F. Ruffini, *Le spese...*, p. 93, nt.1. Teremos ocasião de regressar a este problema, ao tratar da gestão das capelas pelos herdeiros leigos. (infra, pp. 432 ss.).

<sup>80</sup> No nosso *corpus* de autores peninsulares: P. Belluga, *Speculum Principis*, ed. cit., Rúbrica XVII, cap. II, nn. 1-4; Bonifácio Garcia, *Peregrina*, ed. cit., vol. II, fl. ccccvj r/v. A expressão e, mais importante, o conceito jurídico-moral das “pias causas” eram de circulação comum no direito português tardo-medieval, e a análise dos conflitos rei/ Igreja sobre o tema terá de ter isto em conta, coisa que raramente é feita pelos estudos existentes.

<sup>81</sup> P. Belluga, *Speculum Principis*, ed. cit., Rúbrica XVII, cap. II, nn. 5-24; Bonifácio Garcia, *Peregrina*, ed. cit., vol. I, fl. cccclxliij.

<sup>82</sup> Dado o papel crucial que nele assume a questão da eficácia da intercessão litúrgica, o Concílio de Trento contribui para exacerbar esta questão bem mais que no período medieval, o que deixa reflexos nas construções jurídico-teológicas. Na sua Sessão XXII, “de Reform.”, o c. VIII fornece a “lista oficial” das pias causas, ao mesmo tempo que afirma a sua eficácia para a salvação da alma (cfr. Ruffini, *Le spese*, p. 90, n. .1). Doravante, a questão das capelas é sempre invocada a partir daqui, como é exemplo claro um dos tratadistas consagrados do tema, pós-Trento, Ildefonso Perez de Lara, que abre com a afirmação: “Sancta est orare pro defunctis, com verissimum sit Purgatorium esse, ibique animas detentas in cruciatu, fidelium suffragiis iuuari” (*De anniversariis, et capellaniis, libri duo. Quibus ultra generale aniversariorum & Cappellanarium materiam (...)*, Madrid, Ex Typographia Illephonsi Martini, 1608, vol.1, cap. 1, n.1).

<sup>83</sup> J. Maldonado y Fernandez del Torco, “Las causas pias”, p. 449; F. Ruffini, *Le spese*, p. 80.

<sup>84</sup> Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, p. 407; Cyrille Vogel, “Deux conséquences de l’eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines prêtres”, *Grégoire le Grand. Colloque International organisé par le CNRS*, ed. Jq. Fontaine et al., pp. 267-276, Paris, CNRS, 1986; Marie-Thérèse Lorcin, “Les clauses religieuses dans les testaments du plat pays lyonnais aux XIVe. et XVe. siècles”, p. 321, *Le Moyen Âge*, 4e. s., t. LXVIII, 1972, pp. 287-323; Jq. Chiffolleau, *La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen-Âge (vers 1320-vers 1480)*, pp. 323 ss., Roma, École Française de Rome, 1980; ; discutindo a questão em termos de uma tradução canonística efectiva da superioridade dos legados de culto, F. Ruffini, *Le spese...*, pp. 78-79 e pp. 87-93; F. Brandileone, op. cit., pp. 43 ss..

e é assim que os “aniversários” e as “capelas”, nomeadamente, passarão a fazer parte da lista. As limitações postas à fundação de capelas e aniversários pela legislação régia esbaterão assim de novo neste conjunto de privilégios “de retaguarda”, anteriores às leis da amortização, e com os quais se esgrimia em tribunal e nas negociações com a Igreja. As formulações são simples e inequívocas: *Item id quod pro sepultura vel capella, vel monumento faciendo, legatum pium dicitur*, segundo o *Speculum Principis*, de Pedro Belluga<sup>85</sup>. Mais tarde, Manuel Álvares Pegas alargará um pouco a ideia, ao equiparar a capela à própria igreja: *Et ideo earum [das capelas] fundatio est causa pia (...) quare omnibus privilegijs piae causae gaudent (...). Qua ratione legatum relictum Ecclesiae debetur Capellae (...) & pro erigenda Capella sicuti pro fabricandi Ecclesia quilibet domum suam vendere cogitur*<sup>86</sup>. A respeito deste último privilégio, refere que a própria administração régia com muita frequência agia em consonância – ele próprio vira “quotidianamente” o rei a despachar no sentido de constranger à venda proprietários de terrenos ou edifícios que impedissem a construção de edifícios sacros, nos quais se incluía sepulturas<sup>87</sup>. Bonifácio Garcia, na *Peregrina*, embora não aborde directamente o tema, discute-o a propósito da isenção que as sepulturas devem ter da “*portio canonica*” devida ao bispo<sup>88</sup>, numa extensão da isenção da “*Lex Falcidia*” que tinha sido concedida às “causas pias” no direito justiniano<sup>89</sup> – seguindo aqui, de resto, a linha de abordagem comum, de que é exemplo o comentário de Baldo à mesma lei, no *Codex*<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Ed. cit., p. 245.

<sup>86</sup> *Comentaria ad Ordinationes regni Portugalliae*, vol. IV, comº ao tít. 50, cap. II, n. 41, Lisboa, ex Tip. Joannis a Costa, 1669.

<sup>87</sup> No comentário supra remete para outro passo da sua obra, onde narra esta experiência: *Commentaria*, ed. cit., vol. 2, p.199 (*ad Regim. Senator. Palatij* § 39 n. 4. c. 3). De facto, este caso tem de se enquadrar na questão bem mais lata do direito do Príncipe (e do Papa) à expropriação de bens privados, para a qual se entendia, de um modo quase unânime, que era necessária uma causa justa (cfr. Ugo Nicolini, *La proprietà, il principe, e l'espropriazione per pubblica utilità. Studi sulla dottrina giuridica intermedia*, pp. 285 ss., Milão, Giuffrè, 1940; e ver também infra, pp. 50 ss., sobre a questão da comutação da vontade dos defuntos).

<sup>88</sup> *Peregrina*, ed. cit., vol. 2, fls. 443v e 445.

<sup>89</sup> J. L. Murga Gener, “El testamento...”, pp. 387-89. O processo é exemplar para o nosso caso, por isso vejamo-lo com algum pormenor. No direito romano, todas as disposições de fins piedosos estavam sujeitos à “*Lex Falcidia*”. No direito romano cristianizado, quando havia legado pio por instituição de herdeiro, o bispo tinha portanto direito de limitar os legados para reter pelo menos a quarta parte. Mas no direito de Justiniano, os legados pios foram isentados desta limitação. A explicação do A. para este processo é de que a novela 131 (c. 12), em que Justiniano declara este privilégio, não foi provavelmente uma norma revolucionária, mas sim o final de um ciclo evolutivo e que já antes a jurisprudência do Baixo Império e as escolas bizantinas teriam justificado a excepção. Salienta o papel que aqui teve a patrística: “Como sempre, este caminho abriu-o também a literatura patrística, de modo indirecto. Se o que entregamos a Cristo não tem o carácter de liberalidade, mas sim de *debitum*, talvez não haja lugar a nenhum tipo de *deductio*. Com efeito, os Padres insistem continuamente na ideia de dívida penitencial. Devemos a Cristo *ratione delicti*, como uma pena a pagar pelas nossas faltas, diz S. João Crisóstomo nas suas *homilias*, como restauração das nossas defraudações. Em qualquer caso não pode ser uma doação o que entregamos aos pobres, porque se trata de prestar contas de bens que não eram nossos, mas sim de Deus. Em algumas ocasiões o grande pregador grego chega a muito mais: compara o que é entregue à Igreja, a Cristo ou aos pobres, com o que pagamos ao fisco com o conceito de tributo. Perante esa doutrina tão clara terá cabimento interrogarmo-nos sobre se a influência destas ideias na mentalidade jurídica do século V, a ponto que se chegasse a ver o bem deixado para fins piedosos como um autêntico *legatum debiti*. A jurisprudência pós-clássica foi inculcando esta doutrina nas suas fontes e na interpretação das *Pauli sententiae* parece dar-se a entender que em Direito romano vulgar a *falcidia deductio* não era aplicável a legados pios: *Lex*

## b) A personificação das capelas

A segunda grande contribuição dos canonistas medievais para a criação de uma base jurídico-teológica do nosso “sistema das capelas” é a teorização sobre a personalidade jurídica. Este tópico, de importância capital na história do direito, da teologia e do pensamento político medievais, foi profusamente estudado pela historiografia, por vezes de forma muito comprometida<sup>91</sup>. Uma abordagem sistemática do mesmo, ainda que sumária, revela-se uma tarefa impossível de cumprir no quadro do presente trabalho. Assim, referiremos aqui apenas de que modo as teorias canónicas sobre a personalidade jurídica tocam a questão das instituições de sufrágio por alma.

O ponto fulcral é a questão da personalidade própria dos estabelecimentos, para fins legais. Sinibaldo de’ Fieschi (o futuro Inocêncio IV) e os seus continuadores irão fornecer bases teóricas para a resolução do problema da representatividade das instituições religiosas, ao estabelecer que elas se representam a si próprias, isto é, podem agir em defesa dos seus

---

*Falcidia, similiter et Pegasianum senatus consultum, facta hereditarii debiti ratione et separatim his, quae in honorem Dei ecclesiis relinquuntur.* A equiparação destes legados ao legatum debiti permitiria uma interpretação favorável a esta tendência, ainda dentro dos princípios clássicos. Com efeito, Marcelo, recolhida a opinião num fragmento de Ulpiano (D. 30.29.1), referindo-se ao devido por *stipulatio*, diz: *rem quam ex stipulatu mihi debes si legaueris, utile esse legatum, ut neque Falcidia minuat.*” (pp. 388-89).

<sup>90</sup> *Commentarium super sexto Codicis*, ed. cit., fl. 168v: “*Quero quid de falcidia episcopi (...)*” (etc.). Sobre o tema, cfr. R. Trexler, “The Bishop’s portion...”; sobre a génese romana e a transformação operada pelo direito justinianeu, José Luís Murga Gener, “El testamento...”, pp. 387-389, salientando, como vimos, a base teológica desta transformação jurídica.

<sup>91</sup> É impossível e, ficaria claramente fora do escopo deste trabalho, referir aqui de forma extensa a bibliografia sobre o tema. Citaremos assim apenas os principais trabalhos para a época medieval e a questão que nos interessa, ou seja, as capelas fúnebres, sem nos determos demasiado, ainda, em toda a questão da formação do conceito, a partir sobretudo de O. von Gierke. Para o baixo Império, cfr. a discussão sobre a existência do conceito em R. Saleilles, op. cit., e *De la personnalité juridique. Histoire et théories: vingt cinq leçons d’introduction à un cours de droit civil comparé sur les personnes juridiques*, Paris, Lib. Nouvelle de Droit et de Jurisprudence, 1910; S. Cugia, op. cit.; Giuseppe Casoria, *De personalitate juridica «piarum causarum» in evolutione juris Romanorum usque ad Divi Justiniani compilationem*, Amalfi, diss. de doutoramento apres. ao Pontificium Institutum Utiusque Juris ad S. Apollinaris in Urbe, 1936; os canonistas foram estudados por Pierre Gillet, *La personnalité juridique en droit canon, spécialement chez les décretistes et les décrétalistes et dans le code de Droit canonique*, Malines, W. Godenne, 1927 (é de advertir que todas estas obras são, em maior ou menor grau, “partidárias”, inseridas nas polémicas oito e novecentistas sobre o monólio jurídico do Estado; veja-se também a nt. seguinte sobre Inocêncio IV). Perspectivas novas, ainda na história do direito, podem ver-se p.e. em R. Feenstra, “Le concept de fondation du droit romain classique jusqu’à nos jours: théorie et pratique”, *Révue internationale des droits de l’Antiquité*, 3<sup>a</sup> s., t. III (1956), pp. 245-63; Paolo Grossi, “*Unanimitas*. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico”, *Annali di storia del diritto*, II (1958), pp. 229-331; P. Michaud-Quentin «*Universitas*». *Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-âge latin*, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1970; uma útil síntese de autores num tema pouco estudado, Amicie Julliant, *L’influence du nominalisme sur l’expérience juridique médiévale, entre personnalité et personne juridique*, Paris, ed. A., 1998; dentro da renovação contemporânea da história do direito, merecem relevo as abordagens de Yan Thomas, “L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales”, *Droits*, 21 (1995), pp. 17-63 e de B. Clavero, “*Hispanus fiscus, persona ficta*. Concepción del sujeto político en el *ius commune* moderno”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 11-12 (1982-83), pp. 95-167; por fim, da parte dos historiadores, em boa parte em discussão com Kantorowicz, têm surgido interessantes abordagens, de que citamos algumas: Jean-Claude Schmitt, “La «découverte de l’individu»: une fiction historiographique?”, in *La fabrique, la figure et la feinte, fictions et statuts des fictions en psychologie*, dir. P. Mengal, F. Parot, pp. 213-

próprios interesses, e são donas dos seus bens<sup>92</sup>. No que diz respeito aos estabelecimentos pios, a teorização dos Glossadores foi feita em torno da natureza da fundação dos benefícios eclesiásticos, nunca se tendo alcançado, no entender dos autores, o tratamento da personalidade jurídica das fundações pias<sup>93</sup> (isto é, quanto à personalidade jurídica, os estabelecimentos de beneficência<sup>94</sup> ou de culto<sup>95</sup> são apenas tratados na sua vertente de benefícios). Os aspectos relacionados com esta última construção jurídica têm particular interesse para nós, uma vez que as capelas privadas estão de algum modo relacionadas com as “igrejas privadas”<sup>96</sup>, uma das realidades que impulsiona os juristas ao serviço do Papado a desenvolverem teorias sobre a autonomia dos bens eclesiásticos<sup>97</sup> - organizando teoricamente a nova realidade institucional que entretanto se tinha vindo a formar, naquilo que os historiadores referem como “sistema benefical da Igreja”<sup>98</sup>.

---

235, Paris, J. Vrin, 1989; A. Boureau, “From law to theology and back: the rise of the notion of person during the central Middle Ages”, *The European legacy*, vol. 2, n.º 8 (Dez.º 1997), pp. 1325-1335.

<sup>92</sup> Tal como no caso anterior, citaremos apenas a bibliografia principal, de que nos servimos: O. Von Girke, *Community in historical perspective*, Cambridge, CUP, 1990; Francesco Ruffini, “La classificazione delle persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi (Innocenzo IV) ed in Federico Carlo di Savigny”, *Scritti giuridici minori*, II, pp. 5-90, Milão, Giuffrè, 1936; Antonio Rota, “Natura giuridica e forme della istituzione nella dottrina di Sinibaldo dei Fieschi (papa Innocenzo IV)”, *Archivio giuridico di Filippo Serafini*, t. CL (1956), pp. 67-139; P. G. Caron, “Il concetto di *institutio* nel diritto della chiesa”, *Il diritto ecclesiastico*, 70 (1959), pp. 328-367; Santiago Panizzo Orallo, *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)*, Pamplona, Universidad, 1975; Antonio Rota, “La persona giuridica collettiva nella concezione di Sinibaldo de’ Fieschi (papa Inocenzo IV), Galizzi-Sassari, 1976 (sep. de *Archivio Storico Sardo di Sassari*, a. III, n.º 3); Santiago Bueno Salinas, *La noción de persona jurídica en el derecho canonico: su evolución desde Inocencio IV hasta el CIC de 1983*, Barcelona, Herder, 1985; Alberto Melloni, “Ecclesiologia ed istituzioni. Un aspetto della concezione della Cristianità in Innocenzo IV”, *Proceedings of the 8th Intern. Congress of medieval canon law*, ed. S. Chodorow, pp. 285-307, Città del Vaticano, BAV, 1992, e *Innocenzo IV. La concezione e l’esperienza della Cristianità como «regimen unius personae»*, Génova, Marietti, 1990; F. Belvisi, “Alle origini dell’idea di istituzione. Il concetto di *collegium* come *persona ficta* in Sinibaldo dei Fieschi”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXIII/ 1 (Julho 1993), pp. 3-23.

<sup>93</sup> F. Ruffini, “Trasformazione di persone giuridiche e commutazione di ultime volontà nell’ art. 91 della legge sulle opere pie”, pp. 105-106, *Scritti giuridici minori*, vol. II, pp. 93-144, Milão, Giuffrè, 1936.

<sup>94</sup> Deve salientar-se a observação de Jean Imbert: “Il nous faut tout d’abord remarquer que les canonistes n’ont jamais construit une théorie cohérente de la personnalité juridique des établissements hospitaliers. Ce n’est jamais à propos de textes relatifs aux hôpitaux qu’ils exposent leurs opinions: la matière hospitalière ne leur paraît pas digne d’une telle étude, qu’ils réservent aux églises, qui sont pour eux le type même de la personnalité morale. Les hôpitaux ne sont cités que comme exemples, ou comme justification de leur théorie sur la personne morale.” (*Les hôpitaux en droit canonique (du décret de Gratien à la sécularisation de l’administration de l’Hôtel-Dieu de Paris en 1505)*, p. 113, Paris, J. Vrin, 1947). A abordagem sistemática do tema dos “hospitais-benefícios” encontra-se em idem, pp. 202 ss..

<sup>95</sup> Uma vez que as capelas fundadas com autorização episcopal caíam, como se sabe, dentro desta categoria (assim, Bonifácio Garcia, na *Peregrina*, s.v. “capella”, remete para a entrada “beneficium”, aqui explicando que numa capela erecta em benefício o fundador pode apôr condições de celebração litúrgica quotidiana (*Peregrina*, ed. cit., vol. II, fls. 62v-63).

<sup>96</sup> Salientando este aspecto, Juan Pro Ruiz, “Las capelanías: familia, iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen”, p. 587, *Hispania Sacra*, 41 (1989), pp. 585-602.

<sup>97</sup> Cfr. R. Feenstra que, apoiando-se na investigação de Reicke, fala de “rapports très étroits (...) entre la théorie des canonistes et la pratique de la lutte contre l’Eigenkirchenrecht” (“L’histoire des fondations. À propos de quelques études récentes”, p. 407, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, vol. XXIV (1956), pp. 381-448); J. Imbert, *Les hôpitaux*, pp. 223-226, para a difícil passagem do *dominium* ao padroado, nos hospitais de fundação leiga.

<sup>98</sup> Juan Pro Ruiz, op. cit., pp. 592-593.

De uma forma sucinta, podemos referir que é o triunfo da “personalidade jurídica” que irá tornar as capelas em entidades com vida própria, com níveis de independência face às autoridades exteriores, quer leigas, quer eclesiásticas<sup>99</sup> - ainda que, em termos estritos, apenas as capelas erectas canonicamente detinham personalidade jurídica, aspecto que se manteve inalterado até ao presente Código de Direito Canónico<sup>100</sup>. Esta característica colocava a propriedade das capelas na categoria de “bens espiritualizados” – o que implicava sanções graves contra quem eles atentava, e concedia ao bispo poderes vários de intervenção<sup>101</sup>. Como está estudado, a modalidade de fundação que formalizava a capela como benefício foi fortemente restringida pelas autoridades régias, que tornaram carente de dispensa a autorização para fundação de capelas eclesiásticas por leigos, o mesmo não sucedendo às capelas de “bens profanos”<sup>102</sup>. No entanto, houve algum contágio entre esta forma “juridicamente correcta” e as capelas ditas “laicais”, que acabaram por deter uma espécie de personalidade jurídica “imperfeita”, em termos canónicos<sup>103</sup>.

Com efeito, a grande diferença residia na natureza dos bens afectos às cargas pias, que nas capelas leigas escapavam ao controle eclesiástico<sup>104</sup>. No entanto, porque os bens estavam vinculados a uma obrigação pia, também aqui os leigos detinham apenas a posse, e não a propriedade plena<sup>105</sup> – ou seja, mesmo que os bens fossem transaccionados, nunca perdiam o ónus pio, e o representante do fundador, ainda que pudesse vender os bens originais (o que era raro, em função do contágio destas instituições por um outro tipo de propriedade vinculada, o morgadio), ao não cumprir os encargos pios incorria em pecado, embora não em simonia (o que acontecia aos eclesiásticos que transaccionassem de alguma forma os bens de capelas erectas canonicamente)<sup>106</sup>. Assim, as grandes semelhanças contribuíram para uma especificidade institucional comum, que permitiu em suplantar a já referida diferença substancial quanto à natureza dos bens, no sentido de um funcionamento autónomo das capelas, que reuniram condições para funcionar como entidades protegidas de intervenções

<sup>99</sup> Juan Pro Ruiz, pp. 594-596.

<sup>100</sup> F. Aznar Gil, op. cit., pp. 223 ss; mas cfr. infra, pp. 42 ss., para as reservas quanto a uma visão demasiado estrita da erecção canónica como factor exclusivo da “personificação” destes entes, mesmo no direito canónico.

<sup>101</sup> Súmula em B. Ojetti, *Rerum moralium et iuris pontificii*, s.v. “capellania” (3ª ed., vol. I, cols. 569-574, Roma, Ex Officina Polygraphica Ed., 1911-12); Manuel Gonzalez Ruiz, “Las capellanías españolas en su perspectiva histórica”, pp. 478-479, *Revista Española de derecho canonico*, vol. V, nº 14 (Maio-Agosto de 1950), pp. 475-501; J. Denis, “Chapellenie”, in *Dictionaire de Droit Canonique*, vol. 3, cols. 527-530, Paris, Letouzey et Ané, 1942; Jean Quégnier, *Recherches sur les chapellenies au Moyen Âge*, 1e. partie, cap. II, II; 2e. partie, cap. III (segundo a “position de thèse”, Paris, École des Chartes, 1950).

<sup>102</sup> Cfr. infra, p. 122.

<sup>103</sup> O assunto será abordado a partir do nosso material empírico, e com referência a outras análises historiográficas, infra, pp. 426 ss..

<sup>104</sup> Juan Pro Ruiz, op. cit., pp. 593-594.

<sup>105</sup> Juan Pro Ruiz, op. cit., p. 596: “Las capellanias eran las propietarias de sus bienes. La posesión de dichos bienes correspondía en las capellanías eclesiásticas a los capellanes y en las laicales a los patronos”.

<sup>106</sup> B. Ojetti, “Capellania”, cit., cols. 572-573.

radicais, exteriores ao seu grande objectivo de “salvação da alma”. Com efeito, os fins sobrenaturais são os mesmos nos dois tipos de capela<sup>107</sup>, e sacralizam também a propriedade leiga afecta às capelas não eclesiásticas, ainda que mais atenuadamente<sup>108</sup>; e os “efeitos canónicos, no que diz respeito ao cumprimento, redução, moderação e comutação dos ónus” eram igualmente os mesmos, tanto nas capelas eclesiásticas como nas laicais<sup>109</sup>. Por fim, tanto a duração perpétua quanto a individuação do património, eram características comuns aos dois tipos de sufrágio pio<sup>110</sup>.

Os canonistas irão aliás dividir-se quanto à exclusividade da erecção canónica para tornar uma instituição uma “causa pia”, no que é uma assinalável novidade do final da Idade Média<sup>111</sup>. Paul Ourliac coligiu diversos exemplos de discussões entre autores, umas das quais célebre, entre Baldo e o seu irmão Pedro de Ubaldis, na qual este último não aceita que só o bispo possa tornar um hospital «*locus religiosus et pius*». O tema continuará a ser discutido durante o século XV, e autores como Butrio e Panormitano virão defender, respectivamente, que estabelecimentos pios podem ser obra de simples leigos, e que os juízes seculares poderão salvaguardar a vontade dos defuntos<sup>112</sup>. A evolução posterior está patente nas autoridades reunidas por André Tiraqueau, para se inclinar para a decisão de que os privilégios dos hospitais, enquanto “causas pias”, não são só para os erectos canonicamente<sup>113</sup>. Especialistas do tema, como R. Feenstra, apontam para a necessidade de estudar uma importante variante: a influência dos “actos da prática” sobre as teorizações dos legistas, no que toca à questão da personalidade jurídica das fundações<sup>114</sup>. Na historiografia inglesa, tal tarefa foi tentada a grande especialista destas instituições, K. Wood-Legh, seguindo a sugestão de F. W.

<sup>107</sup> António Barroso de Oliveira, op. cit., p. 142.

<sup>108</sup> Juan Pro Ruiz, op. cit., p. 594: “No hay que olvidar, sin embargo, que era una forma sacralizada de la propiedad vinculada; la capellanía recibía la sanción de lo religiosos para esta forma de apropiación de los recursos productivos, y era esto fundamentalmente lo que la diferenciaba de otras formas de propiedad vinculada (...). En esta sanción sacralizada había una gradación: protegía mais intensamente la propiedad cuanto más permitía la intervención de la jerarquia eclesiástico, y por tanto dicha protección era mayor para las capellanías eclesiásticas que para las simples memorias de misas o patronatos de leigos”.

<sup>109</sup> A. Barroso de Oliveira, op. cit., p. 142. Radica-se aqui o direito de visitação para cumprimento das disposições litúrgicas, sempre reclamado pelo bispo; e também a permanente reclamação que a modificação dos encargos só pertence ao Papa (para as limitações concretas impostas à autoridade régia por estas características, cfr. infra, pp. 55 ss.).

<sup>110</sup> Costantino Jannaccone, “Cappellania”, p. 940, *Nuovissimo digesto italiano*, pp. 939-944, Turim, UTET, 1958.

<sup>111</sup> No período áureo da ciência canónica, a indispensabilidade da licença episcopal era clara: P. G. Caron, “L’evoluzione della quarta pauperum...”, pp. 154-156.

<sup>112</sup> Paul Ourliac, “L’Église et les laïcs à la fin du Moyen Âge: étude de droit canonique”, pp. 618-619, in *Études d’histoire du droit médiéval*, vol. II, pp. 607-620, Paris, A. et J. Picard, 1979; é muito importante a análise de Mario Condorelli, *Destinazione di patrimoni e soggettività giuridica nel diritto canonico. Contributo allo studio degli enti non personificati*, pp. 141-167, Milão, Giuffrè, 1964, pois, embora se centre no direito codicial, faz constantes referências às nuances da canonística anterior quanto à exclusividade da erecção canónica, precisamente pela força da autonomia patrimonial.

<sup>113</sup> “Sed aliis indistincte tenent, siue hospitale sit institutum auctoritate episcopi, siue non: esse tamen & dici pium locum, licet non ecclesiasticum, aut religiosum, vel sacrum: quia in eo exercentur opera pietatis” (*De privilegiis pii causae*, ed. cit., pp. 2-4).

<sup>114</sup> R. Feenstra, “L’histoire des fondations”, cit., pp. 439-40.

Maitland, quanto à importância do estudo das capelas leigas para a história da personalidade jurídica<sup>115</sup>. Teremos ocasião de nos referimos em maior pormenor a este tema no capítulo IV do presente trabalho<sup>116</sup>.

Tal como temos vindo a referir em relação a vários aspectos da presente exposição, é muito importante que a tecnicidade das construções jurídicas não obscureça a outra vertente de toda esta teorização: a religiosa. Sem esta, as teorias em apreço permanecem incompreensíveis, ou são susceptíveis de interpretações instrumentalistas. As “entidades” que adquirem vida própria fazem parte do sistema do “corpo místico”, em que os bens de alguns podem servir para accionar as orações de outros em ordem à salvação das almas dos primeiros. Diferentes autores têm salientado que só a partir do substrato teológico se pode compreender a construção canónica da personalidade jurídica<sup>117</sup>. Está-se, enfim, em pleno sistema de direito em que o sujeito não é o indivíduo físico mas a sua alma. Como demonstrou Nicoletta de Luca, ao longo do processo de formação da Cristandade, a alma invadiu todas as construções “jurídicas” do direito canónico<sup>118</sup>. É muito elucidativa a este respeito a justificação do canonista tardo-medieval Francesco Zabarella, para o facto de só o Papa poder alterar o destino dos legados pios: “*Per solam sedem apostolicam potest res deputata ad unum usum pium, converti ad alium; papa est enim gubernator in solidum universalis ecclesiae, cujus caput est ecclesias Romana, ideo ejus est tanquam capitis ad membra singula alimenta transfundere*”<sup>119</sup>. Para além dos usos particulares da metáfora da cabeça e do corpo<sup>120</sup>, interessa-nos aqui salientar a equiparação dos legados pios a alimentos de um corpo. Os bens doados para sufrágio das almas passavam a deter uma natureza particular<sup>121</sup>, e entravam no sistema de circulação a que nos referimos no início, invocando Pierre Jame. Pela solenidade desta natureza e pela importância do sistema – visavam à salvação das almas – só o Papa podia intervir. Há um evidente paralelo com a doutrina dos “méritos de Cristo, de Maria e dos Santos” à qual, não muito antes, fora dado o estatuto de dogma, pelo Papa Clemente VI (bula *Unigenitus*, de 27 de Janeiro de 1343): também eles

<sup>115</sup> *Perpetual chantries in Britain*, p. 315 ss, Cambridge, C.U.P., 1965.

<sup>116</sup> *Infra*, pp. 426 ss..

<sup>117</sup> F. Ruffini, “La classificazione”, pp. 12-13; Paolo Grossi, *L'ordine giuridico*, pp. 112 ss..

<sup>118</sup> Nicoletta de Luca, «*Anima est plus quam corpus*», Milão, Giuffrè, 1984; Bartolomé Clavero, “Almas y cuerpos. Sujetos del derecho en la Edad Moderna”, *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, I, pp. 153-171, Milão, Giuffrè, 1990; Pietro Costa, «*Iurisdictio*». *Semantica del potere politico nella pubblicista medievale (1100-1433)*, pp. 357-58, Milão, Giuffrè, 1969.

<sup>119</sup> Cit. in Jean Imbert, *Les hôpitaux en droit canonique*, p. 80, nt. 4. Para a questão da exclusividade do poder papal, intrinsecamente ligada a esta, cfr. *infra*, pp. 45 ss..

<sup>120</sup> Sobre esta ver Hélène Millet, “Entre l’Église et l’État: l’image du corps”, *A génese do Estado moderno no Portugal medievo (séculos XIII-XV)*, coord. A. L. Carvalho Homem, Maria Helena C. Coelho, pp. 371-410, Lisboa, UAL Editora, 1999.

<sup>121</sup> Algo equiparável à natureza específica, que tanto tempo levou a determinar, desse corpo que fora material, mas que era agora a matéria espiritual por excelência, ou seja, o “corpo de Cristo” na Eucaristia? (cfr. H. de Lubac, “Caro spiritualis”, in *Corpus mysticum*).



tinham uma “circulação” que permitia “apagar os pecados”<sup>122</sup>. Os dois campos estão de facto estreitamente ligados em torno desse referencial comum que é a grande angústia com o pecado e a salvação. Não foi por acaso que as indulgências e os sufrágios pios estiveram em conjunto, no centro da contestação protestante. De um ponto de vista mais positivo, não era também por acaso que se considerava que apenas os purificados de pecado (pela confissão) podiam realizar com proveito acções de misericórdia em benefício dos mortos e vivos<sup>123</sup>. Ao contrário do que deixam supor algumas análises historiográficas, estas doutrinas tinham reflexos concretos e quotidianos. Encontramos ecos de tal num acto que envolve directamente um dos nossos fundadores de capelas, D. Álvaro da Costa<sup>124</sup>. Em 1539, este era provedor da Misericórdia de Lisboa, e acrescenta então alguns capítulos ao estatuto da mesma. É significativo que versem, por um lado, sobre os sufrágios devidos às almas dos fundadores da régia confraria e, por outro, ao aperfeiçoamento espiritual dos confrades. Um deles versa precisamente sobre a obrigação destes se confessarem, antes de se dedicarem à caridade. A formulação encontrada condensa, a nosso ver, as ideias que temos vindo a referir: “em dous dias de Julho de jbcxxxix estamdo o dito prouedor com os jrmãos exercitando as obras de mysericordia e despachãdo os pobres comsideramdo o grande carguo que sobre elles carregua em destribuirem as esmollas leixadas pelos defumtos e dadas pelos viuos e como pera o tall auto e mais perfeiçam se requiere estarem com corações limpos e em estado de graça para que o senhor deos nos seus corações queira inspiraar que sejam guastadas nos mais neçesitados e de que seja seruido e receba as taes esmollas em çatisfação das penas do purgatorio e aos uivos conservar em estado de graça e bem acabar portanto – ordenaram que o prouedor e jrmãos que forem emlegidos pera seruir tanto que forem electos e postos na mesa se comfesaraão todos e tomaraão o sãto sacramento todos juntos na casa o que sera no dia da visytaçam, no quoall se faz a elecçam ate oito dias de modo que nam pase da octava.”<sup>125</sup>

Embora nos seja impossível desenvolver uma análise mais pormenorizada do tema, temos de salientar a necessidade de colocar claramente estes fundamentos. Apenas a sua consideração irá permitir compreender uma constatação base do nosso trabalho: a enorme

<sup>122</sup> Et. Magnin, “Indulgencies”, cols. 1610-11, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. VII, t. II, cols. 1594-1636, Paris, Letouzey et Ané, 1927.

<sup>123</sup> Cfr. o que referimos supra, pp. 22-26.

<sup>124</sup> Sobre quem faremos um estudo de caso, para o qual remetemos em relação a pormenores pessoais (cfr. infra, pp. 356 ss.).

<sup>125</sup> Esta decisão tem sido interpretada como pertencente à Misericórdia de Évora, mas na verdade é da de Lisboa; o lapso deve-se ao facto dos capítulos apenas serem conhecidos por uma cópia no final do compromisso da Santa Casa eborense; da sua leitura atenta depreende-se claramente porém que foram feitos pelo provedor acima referido (ed. Gabriel Pereira, *Documentos históricos da cidade de Évora*, 2ª p., pp. 141-143, Évora, 1887. António Camões Gouveia, em “A sacramentalização dos ritos de passagem”, in HRP, II, p.539, embora incorrendo neste pequeno lapso, coloca a questão de base de forma clara: “Da sua leitura é implícito terem as obras de caridade valor perante Deus se praticadas estando o irmão confessado, em estado de receber o Santíssimo Sacramento”.

importância que revestiram para o homem medieval os sufrágios por alma, em especial os institucionalizados.

### c) O respeito pela vontade dos defuntos

Na doutrina das “pias causas”, o respeito pela vontade dos defuntos assumiu uma posição central. Como interpretar este facto, porém? Entendemos como uma leitura assaz errónea do assunto aquela que explica a tenaz defesa do direito de representar os interesses dos mortos como forma de dominar os vivos, bem como essa outra que demonstra uma total incompreensão pelo “mundo das almas” de Antigo Regime, encarando-o, à boa maneira iluminista, como uma etapa arcaica do progresso da Razão, em que a Igreja dominava ainda as mentes<sup>126</sup>. De facto, para a Igreja, no longo prazo mas também de forma muito frequente na sincronia, esta pretensão saldou-se por um fracasso lógico e um mesmo por “desequilíbrio económico” – tal como, iremos vê-lo, para as monarquias que assumiram como seu dever alguma gestão do mundo das almas<sup>127</sup>.

Fracasso lógico, porque, como veremos de seguida, as barreiras morais e reais colocadas pela teologia e pelo direito canónico à redução dos encargos dos defuntos travavam as tentativas de “racionalização” do sistema que representavam os pedidos de redução de encargos litúrgicos; e ainda porque se revelaram também infrutíferas as tentativas de agir a montante, desincentivando os enormes pedidos de missas e outros serviços, e que começaram bem antes do século XVIII: na XXV Sessão do Concílio de Trento, cap. IV, por exemplo<sup>128</sup>. Como referimos, a preferência dos testadores pelos sufrágios litúrgicos, em detrimento das obras caritativas, consolidou-se ao longo de toda a Baixa Idade Média e Época moderna<sup>129</sup>. Até bem entrado o século XVIII, a “procura social”, de facto, foi no sentido da difusão generalizada dos sufrágios perpétuos, e a pressão sobre as autoridades régias e eclesiásticas fazia-se para obter concessões papais que permitissem uma maior afectação de recursos eclesiásticos a esta “fábrica de sufrágios”<sup>130</sup>. O paradoxo a que se chega está bem visível num

<sup>126</sup> Tendência a projectar para o período tardo-medieval o estado da questão no final da Época moderna, e, talvez mesmo, quicá inconscientemente, as formulações que sobre o assunto criou a ideologia iluminista (há semelhanças com o sucedido com os morgadios – Cfr. Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal...*, pp. 25-30). O excelente trabalho sobre a morte no final do Antigo Regime, de A. Cristina Araújo, não está totalmente isento deste perspectiva (*A morte em Lisboa*, p.e. pp. 415-416).

<sup>127</sup> Cfr. infra, Cap. III.

<sup>128</sup> F. Ruffini, *Le spese...*, p. 113, n. 2; F. Brandileone, op. cit., p. 43; A. Barroso de Oliveira, op. cit., p. 193.

<sup>129</sup> Cfr. supra, nt. 84. Sobre a “última” modificação na direcção dos legados, no sentido da “caridade e filantropia”, cfr. Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa*, pp. 417 ss.

<sup>130</sup> Um exemplo elucidativo é a pressão para que Roma autorizasse a celebração de três missas por cada sacerdote, no dia de Fiéis Defuntos, e que se processou ao mais alto nível. Em 1748, o Papa Bento XIV concedeu tal privilégio, cuja prossecução se arrastava quase há cem anos, com insistências sucessivas do embaixador em Roma, documentadas desde 1677 (Miguel de Oliveira, “Próprios litúrgicos”, p. 198, *Lenda e História*, p. 198, Lisboa, União Gráfica, 1964; HRP, II, 593), dando provavelmente seguimento a uma decisão das próprias cortes do reino, em 1674, onde foi aprovada como uma “proposta em benefício das almas”, num

episódio do Portugal tardo-moderno, a confrontação entre duas figuras de campos opostos: o rei D. João V, que se preocupava até ao extremo com a multiplicação dos sufrágios fúnebre, sendo por tal louvado pelos seus contemporâneos, e o ilustrado viajante francês que, ao passar por Lisboa, deixa um retrato irónico das práticas sufragísticas do monarca: “Ocultavam-lhe [ao rei] cuidadosamente as pessoas que morriam em Lisboa, porque mal soubesse que um dos seus súbditos tinha morrido, mesmo que fosse um homem do povo, logo mandava, à sua custa, rezar-lhe pelo menos 100 missas. Os portugueses diziam que João enviava os vivos para o inferno para tirar os mortos do purgatório”<sup>131</sup>.

Desequilíbrio económico, enfim, porque, tanto na esfera eclesiástica como na régia, e ainda na linhagística- onde aos vínculos de natureza religiosa se somavam os morgadios -, os recursos afectos aos mortos se revelaram insuficientes para manter os vivos a trabalhar nesse sector<sup>132</sup>.

Devemos portanto ensaiar um outro olhar. Comece-se por referir que, na verdade, a Igreja herda aqui uma noção fundamental do direito romano<sup>133</sup>. Também neste, o respeito pela vontade do defunto tinha evidentes funções de coesão social, mas estava, igualmente, ligado com a veneração aos antepassados. Com efeito, a transmissão dos “sacra privata” era obrigatória para o sucessor hereditário (passando depois a sê-lo também para o herdeiro livremente instituído), que tinha a obrigação de continuar o culto doméstico aos antepassados<sup>134</sup>. O direito justinianeu colheu esta influência, no que toca às “causas pias”, ao postular que se tente sempre ser o mais fiel possível à vontade do testador quanto à aplicação

---

texto complexo, com alegação de doutores e fontes de direito variadas, sempre em prol das “santas almas” (consultamos a cópia existente no “Espólio Martins de Carvalho”, na Biblioteca João Paulo II, da Universidade Católica Portuguesa ( “Varios Manuscriptos”, MC- 4488), que reproduz aqui o Cód. 15194, t. 2, do *British Museum* (um dos 9 tomos da "Colecção de cópias de papeis politicos portugueses, tocantes aos séculos XVII e XVIII, com o título de "Papeis Politicos").

<sup>131</sup> Práticas fúnebres de D. João V e episódio em causa em Ana Cristina Araújo, “Morte, memória e piedade barroca”, pp. 69-71, *Atitudes perante a morte*, coord. António Matias Coelho, pp. 47-91, Coimbra, Minerva, 1991.

<sup>132</sup> Laurinda Abreu, *Memórias da alma e do corpo...*, pp. 142 ss; Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa*, pp. 403 ss.; para a linhagem, ver em particular Maria de Fátima Coelho, “O instituto vincular, sua decadência e morte: questões várias”, *O século XIX em Portugal*, dir. Jaime Reis *et al.*, Lisboa, Presença/ G.I.S., 1979, pp. 111-131; Jorge Couto, “O projecto do Barão de S. Pedro para a abolição dos vínculos no arquipélago da Madeira”, *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, pp. 671-686, Funchal, Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração, 1989. Deve porém dizer-se que a questão do peso dos encargos pios nas fortunas leigas, genericamente afirmada como um facto, está ainda pouco estudada; encontrámos apenas algumas referências a dificuldades de incumprimento, no século XVI e sobretudo no século XVIII (período alvo deste estudo), mencionando-se também a vigilância que os provedores dos Resíduos e Capelas exerciam sobre os administradores, em José Damião Rodrigues, *São Miguel no século XVIII. Casa, família e mecanismos de poder*, vol. 2, pp. 705-06, pp. 810-11 e pp. 817-21, Ponta Delgada, diss. de doutor em História Moderna apres. à Universidade dos Açores, 2000.

<sup>133</sup> Ruffini, *Le spese...*, p. 111; Luigi Sertorio, *La commutazione delle ultime volontà*, p. 59, Roma, L’Erme di Bretschneider, 1973.

<sup>134</sup> R. Saleilles, “Le principe de la continuation de la personne du défunt par l’héritier en droit romain”, p. 1022, *Sonderabdruck aus der Otto Gierke zum 70. Geburtstag von Schülen, Freunden und Verehern dargebrachten Festschrift*, pp. 1015-1035, Weimar, Verlag von Hermann Bohlaus, 1910.

dos legados piedosos; estabeleceu mesmo um sistema interpretativo das designações de herdeiros sobrenaturais, procurando privilegiar os santos e os templos de particular devoção do testador.<sup>135</sup> Por fim, o direito canónico vai estipular no mesmo sentido, apesar das limitações que tal impõe à livre actuação das autoridades eclesiásticas (no que toca às fundações leigas, como veremos, a tensão é constante).

Um dos mais antigos exemplos deste princípio encontra-se numa carta de S. Gregório Magno ao bispo Januário, em que recomenda a execução inalterada das vontades dos defuntos<sup>136</sup>. No Concílio de Roma de 826 é fixado o princípio da afectação perpétua de um bem ao fim consignado pelo fundador, texto que será repetido em compilações posteriores, como sejam as “*Quinque compilationes antiquae*”<sup>137</sup>. A carta de Gregório Magno, por sua vez, é recolhida no Decreto, onde se encontram outras formulações afins: “*ultima voluntas defuncti modis omnibus conservetur*”<sup>138</sup>. Nas Clementinas, onde se encontram várias disposições que ecoam a conflituosidade contemporânea entre o rei e a Igreja em torno dos estabelecimentos de assistência, de novo se afirma: “*ea quae ad certum usum largitione sunt destinata fidelium, ad illum debent non ad alium, salva quidem sedis Apostolicae auctoritate, converti*”<sup>139</sup> – o que, no seu sentido exacto, proíbe aos eclesiásticos quaisquer comutações de últimas vontades, a não ser por autorização da máxima autoridade (adiante explicitaremos o âmbito do poder papal aqui referido).

Os canonistas vão encarregar-se de explicitar e reforçar as prescrições. É assim que encontramos formulações como as de Francesco Zabarella, no seu difundido “comentário” às “Clementinas”: “*Voluntas defuncti pro lege servanda est*”, precisamente a propósito da ilegitimidade do bispo em alterar o destino de um legado pio – ainda que para outro fim piedoso, como também reforça um outro canonista coevo, Giovanni da Imola<sup>140</sup>. Já Baldo, cuja influência generalizada é tão conhecida, formulou a questão de forma ainda mais severa: “*quoniam nimis gravis est & crudele, defunctorum iudicia subvertere*”<sup>141</sup>.

<sup>135</sup> J. L. Murga Gener, “El testamento...”, pp. 408-409; L. Vignoli, op. cit., pp. 32 ss..

<sup>136</sup> “*Solerter secundum quod leges praecipiant imminere te volumus, ne pia defunctorum voluntates tua, quod absit, remissione cassentur*”, cit. in A. Barroso de Oliveira, op. cit., p. 170.

<sup>137</sup> Jean Imbert, *Les hôpitaux...*, p. 79.

<sup>138</sup> C. 2, C.12, q. 2, cit. in A. Barroso de Oliveira, op. cit., p. 171; a carta de Gregório Magno encontra-se em C. 14, C. 16, 9.1.

<sup>139</sup> Livro III, tít. XI, cap. II (ed. de Friedberg, vol. 2, p. 1170); cit. em A. Barroso de Oliveira, op. cit., p. 171. Trata-se da clementina “*Quia contigit*” que, comentada por Zabarella, fundamenta um parecer dos legistas régios para o rei D. João II, sobre a forma como deve dispôr dos bens de capelas, como veremos infra, pp. 464 ss. Ver ainda A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV”, in *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. I, pp. 259-260, Lisboa, IAC, 1973; e J. Imbert, *Les hôpitaux...*, pp. 233 ss (sobre a “*Quia contigit*”).

<sup>140</sup> “*Non ad alium usum, etiam pium*”; ambos citados por Jean Imbert, *Les hôpitaux...*, p. 80, nt. 3.

<sup>141</sup> Citado em Miguel de Reinoso, *Observationes practicae in quibus multa, quae in controversiam in forensibus iudiciis adducuntur, faelici stylo pretractantur*, p. 41, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625.

Nas obras jurídicas peninsulares de que temos vindo a servir-nos, a abordagem a esta questão segue as linhas canónicas gerais. Bonifácio Garcia, na *Peregrina*, serve-se precisamente do exemplo da capela fúnebre para explicar como a vontade do testador limita a intervenção episcopal: “*Ulterius nota quia quod est relictum in aliquam causam debet in eam conuerti: unde quod est relictum captiuis debet conuerti in eorum redemptionem: sed relictum pauperibus debet distribui pauperibus. Iuxta hoc quaero: quid si testator voluit fieri capellam in certo loco: episcopus vero non vult ibi fieri, sed vult transferre ad alium locum: puta quod sit altare in ecclesia fratrum predicatorum: queritur nunc quid possit. Dicis quod non: quia ubicumque est certa dispositio testatoris respectu cause, persone vel loci possibilis de iure et de facto ibi non potest per episcopum alterari.*”<sup>142</sup> O mesmo tópico, nas mais diversas formas que pode revestir, é depois tratado a propósito do “*testamentum ad pias causas*”, segundo os idênticos princípios<sup>143</sup>.

Um pequeno inquérito em fontes relativas à postura das autoridades eclesiásticas, neste campo, confirma que, em termos reais, o respeito pela vontade dos finados não era encarada como algo de irrelevante. Tal não seria possível, de resto, num ambiente em que as próprias autoridade civis eram obrigadas a respeitá-la, como veremos detalhadamente no cap. III deste trabalho. A título de exemplo, refiramos aqui somente a reclamação apresentada ao rei pelos representantes da cidade de Lisboa às cortes de 1439. É muito interessante, pela classificação que faz desta como “lei entre os Cristãos”, remetendo portanto para um foro que, se é civilizacional, radica na crença. Os oficiais concelhios queixam-se do desvio do pão deixado pelos defuntos para os pobres, por parte dos oficiais régios: “*Senhor bem sabe a vossa merçee como a uomtade dos finados he auuda por ley amtre os christãos a quall deue ser comprida e nom mudada saluo como o sseu postumeiro deseio foy*”<sup>144</sup>.

Um primeiro veículo de verificação do respeito pela vontades dos mortos foram as visitas episcopais. No escasso número que nos resta, temos confirmação em várias de que os visitantes se preocupavam em fazer ver ao clero local os problemas reais e espirituais do não cumprimento. Na visita feita em Junho de 1446 a Santiago de Óbidos, manda-se que os “dotes” deixados à igreja pelos defuntos sejam gastos naquilo que é devido, cessando a prática dos beneficiados que os “apropriavam asy e convertiam em seus husos”<sup>145</sup>. Em 1464, o problema é posto de forma ainda mais explícita: o desvio para outros fins dos bens deixados

<sup>142</sup> *Peregrina*, ed. cit., vol. 1, fl. 229v (s.v. “Heres”).

<sup>143</sup> Idem, fls. 505-506.

<sup>144</sup> Cortes de Lisboa de 1439, capítulos especiais do povo da cidade de Lisboa, IAN/ TT, *Estremadura*, lvº 10, fls. 82 – 94 (ref. em Margarida Garcês, *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1459)*, p. 323, Lisboa, Colibri, 1997).

<sup>145</sup> Isaiás da Rosa Pereira, “Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1481)”, p. 129, *Lusitania Sacra*, VIII (1967-1969), pp. 103-221.

“por leigos movidos de piedade e por bem de suas almas (...) por lhe seerem fectos per muitos dias seus naversarios”, desencoraja os vivos de fazerem doações e, “o pior que he detrimento aas almas dos sobre ditos que esperam pollas ajudas dos sacrificios e esmollas dos vivos”<sup>146</sup>. É repetido em termos praticamente iguais na visitaç o de 1473<sup>147</sup>. Alguns anos mais tarde, as admoestações para o respeito pela vontade dos mortos são feitas em relação a uma capela concreta, situada no Peral, que fora colocada pelo instituidor sob vigilância do prior e beneficiados de Santiago de  bidos: não tendo realizado as visitações acordadas, deviam fazê-lo, sob pena de multa pecuniária<sup>148</sup>.

Sem querer avançar muito para além do período estudado, mas recorrendo a elas porque dizem respeito a Lisboa, vejamos o que nos referem sobre isto as visitações realizadas entre 1528 e 1539   igreja de Santo Estêvão de Alfama. As formulações são ainda mais claras. A propósito dos cem aniversários anuais que a igreja tinha a cargo celebrar, o visitador de 1531 mandou que fossem celebrados exactamente nos dias consignados pelos fundadores, fazendo incorrer os clérigos faltosos em pena de excomunhão (a não ser que apresentassem justa causa – o que, como veremos, era um dos fundamentos da comutação)<sup>149</sup>. Na visita  o de 1538, sobre o mesmo assunto, verifica-se que os beneficiados tinham operado uma re-arrumação dos aniversários, que diziam ter-lhes sido imposta em visita  o (não se encontra testemunho de tal nas visitações conhecidas). O visitador, sublinhando que a prática “nos nam parece bem por se mudar a vontade do deffunto”, manda que se cumpram escrupulosamente os pedidos originais<sup>150</sup>.

A inclusão do desrespeito pela vontade dos mortos entre os pecados graves foi uma segunda forma de afirmar a vital importância da mesma. Será um tópico dos manuais e sumas de confessores, por exemplo. Em Portugal, encontramos-lo no difundido “Penitencial” de Martim Pérez, que lista entre os “pecados do roubo, do furto e do engano” a retenção de somas que os defuntos lhe tinham deixado para “oferendas”<sup>151</sup>. Entre as obras de grande difusão estava presente por exemplo na *Summa Silvestrina*, a propósito do incumprimento pelos sacerdotes de promessas sobre a celebração de tipos específicos de sufrágio, ou missas em locais determinados<sup>152</sup>. Já em pleno século XVI, no clássico de Azpicuelta Navarro, a

<sup>146</sup> Idem, p. 173.

<sup>147</sup> Idem, pp. 197-98.

<sup>148</sup> Isaías da Rosa Pereira, “Visitações de Santiago de  bidos (1482-1500)”, pp.112-113, *Lusitania Sacra*, IX (1970-1971), pp. 79-116.

<sup>149</sup> Isaías da Rosa Pereira, “Visitações de Santo Estêvão de Alfama, 1528-1539”, p. 328, *Anais da Academia Portuguesa da História*, II s., 32 (1), (1989), pp. 295-337.

<sup>150</sup> Idem, p. 350.

<sup>151</sup> Mário Martins, “O «Penitencial» de Martim Pérez, em medievo-português”, p. 98, in *Lusitania Sacra*, t. II (1957), pp.57-110; sobre a difusão da obra, idem, pp. 63-64.

<sup>152</sup> *Secunda pars summe siluestrine edita ab Reuerendo Patre Siluestro Prierate absolutissimo theologo (...)*, fl. CLXVII v, Lyon, edibus Ioannis de Platea, 1520.

transferência de local era listada entre os pecados mortais<sup>153</sup>. Entre as fundações que estudaremos na última parte deste trabalho, encontram-se exigências deste teor; quando numa delas se dá um caso de incumprimento, o caso vai até ao tribunal arquiepiscopal, que dá razão ao testamenteiro zeloso<sup>154</sup>.

A este respeito genérico pela vontade dos finados, deve acrescentar-se, no caso da propriedade vinculada, a força que assumia a vontade do instituidor e a natureza se atribuía a esta. De facto, tanto nas capelas como nos morgadios, ela funcionou como lei inquebrantável - isto é, se era violada, era possível exigir-se reparação. Esta característica profunda das instituições vinculares não deve ser subestimada, pois ela funcionou de forma efectiva no Portugal medieval, limitando a intervenção das autoridades régias e eclesiásticas<sup>155</sup>. Teremos ocasião de o demonstrar de forma ampla, no capítulo IV deste trabalho<sup>156</sup>. Aqui interessa sobretudo salientar que também a Igreja teve de gerir esta vasta liberdade que era atribuída ao leigo fundador, em especial quando ela claramente tentava inserir cláusulas limitativas de algumas prerrogativas eclesiásticas<sup>157</sup>. Deve dizer-se que nem sempre lhe foi fácil resolver a situação a seu favor, em especial quando os bem se mantinham leigos. É verdade que se encontram, no final da Idade Média, canonistas que advogam o direito de visitaçāo e correcçāo do bispo, mesmo se o instituidor o proibira, defendendo que estāo a zelar por ela: «Episcopus habet ibi potestatem videndi et inquirendi an cuncta secundum voluntatem defuncti procedant, etiam si defunctus hoc noluisse», na sntese de Nicola de Tudeschis<sup>158</sup>. Mas esta posicāo foi sempre muito discutida, e na prtica raramente cumprida<sup>159</sup>.

É justo contudo que nos interroguemos mais a fundo sobre a questāo da imutabilidade da vontade dos defuntos. De facto, foi uma realidade histrica, estudada por diversos autores, que, apesar daquele princpio cannico, a Igreja alterou, com frequncia, as disposicōes pias. Alias, dispunha mesmo de um procedimento normalizado, a comutacāo, para tal fazer. Assim, é incontornvel abordar este tema, o que faremos tentando sugerir uma sua melhor

<sup>153</sup> Segundo Miguel de Reinoso, op. cit., pp. 41-42 (“observ.” VII).

<sup>154</sup> Cfr. infra, p. 462.

<sup>155</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal...*, pp. 249 ss; Margarida Garcēs, *Igreja e poder...*, pp. 334 ss..

<sup>156</sup> Cfr. infra, pp. 428 ss..

<sup>157</sup> Cfr. infra, pp. 432 ss..

<sup>158</sup> Cit. em Jean Imbert, *Les hôpitaux*, p. 229, nt. 2. Para a doutrina quanto à salvaguarda que tal seria da vontade do defunto, cfr. G. Ambrosini, *Trasformazione delle persone giuridiche*, I, p. 50, Turim, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1910-1914.

<sup>159</sup> Jean Imbert, op. et loc. cit.

compreensão, que tenha em conta tanto a especificidade institucional da Igreja como as características peculiares da sua normatividade interna, o direito canónico<sup>160</sup>.

A comutação assenta no pressuposto de que para se manter a vontade do defunto, ao longo dos séculos e em função das circunstâncias, é possível ter de alterá-la. Esta alteração é concebida, porém, como uma interpretação: ao acto de autoridade substitui-se o de interpretação da vontade do defunto (o *jus imperii* cede lugar ao *jus interpretationis*)<sup>161</sup>. Este modo de actuar tem duas ascendências próximas. Encontra-se, em primeiro lugar, na linha das soluções previstas por Justiniano quanto à execução dos testamentos de “herdeiro incerto”<sup>162</sup>, que são adoptadas e transformadas pelos canonistas para os casos de vontades pias que podem suscitar dúvidas: utilizando a casuística apresentada por Bonifácio Garcia, encontramos por exemplo o tema do testador que legara bens ao hospital, mas não dissera a qual, existindo vários no local, ou o daquele que estatuíra legados para o hospital dos mais pobres, e é preciso saber-se como escolhê-lo<sup>163</sup>. Depois, liga-se, em especial, à forma de resolução de problemas adoptada pelo direito canónico: encontrar soluções exequíveis, que permitam que se continue a cumprir o prescrito, uma vez que este, de facto, significava não só a vontade do defunto, como também o próprio meio de que aquele dispunha para alcançar a salvação da alma. Se a exequibilidade de um legado pio passava pela transformação, era imperioso operá-la, mesmo que ela estivesse proibida, pois considerava-se preferível modificá-lo do que deixá-lo conduzir-se por si próprio à extinção<sup>164</sup>.

Vejamos, em maior pormenor, como é que esta forma de actuar se explica em função de algumas das características internas da normatividade canónica<sup>165</sup>. Como expõe Paolo

---

<sup>160</sup> Não o fazendo, é inevitável cair, aqui também, no “processo de intenções” a que esta prática tem sido sujeita, encarando-se a redução de encargos pios seja como um expediente fácil que defraudava as expectativas de eternidade dos defuntos, seja como uma forma de angariar dinheiro, através do pagamento de taxas administrativas à Cúria Romana (visão transmitida por historiadores modernistas, mesmo em trabalhos de qualidade...: cfr. Laurinda Abreu, *Memórias da alma e do corpo*, p. 154, p. 158, p. 161-163; Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa*, pp. 394-97; pp. 411-12, p. 415-416).

<sup>161</sup> G. Ambrosini, op. cit., I, p. 52.

<sup>162</sup> Como vimos, preconizava-se uma “interpretação limitada”, cujo objectivo era a mais correcta aproximação à vontade do defunto, no caso de disposições pias vagas ou incertas (cfr. supra, pp. 46-47).

<sup>163</sup> *Peregrina*, ed. cit., vol. 1, fl. 229; esta casuística encontra-se em todos os autores que abordam o tema das causas pias.

<sup>164</sup> A. Barroso de Oliveira, op. cit., p. 172.

<sup>165</sup> Paolo Grossi dá algumas indicações dos caminhos – também de “política religiosa” – que levaram à total incompreensão deste sistema jurídico, no texto fundamental “«Aequitas canonica»...”, pp. 381-383. É muito interessante, e elucidativa das análises de Grossi, a conclusão a que chega Luigi Sertorio no estudo que elabora sobre a comutação das últimas vontades, no qual, nas pegadas do seu mestre Francesco Ruffini (cfr. a referência em *Trasformazione di persone giuridiche...*, p. 100, nt. 18, cit.), tenta estabelecer princípios válidos de modificação das “últimas vontades” no seio do direito civil. Depois de comentar os princípios da comutação em direito canónico, observa: “Il diritto di commutazione è così riposto quasi internamente al giudizio, *ex aequo et bono*, di chi lo deve dichiarare. Tale difetto, o pregio che si dir voglia della dottrina canonica, le dà poco valore giuridico, specialmente ove volesse esser presa ad esempio di legislazioni civili moderne. Trasportata in una organizzazione, come la nostra attuale ad esempio, dove l’elemento della fiducia, dell’equità, della buona fede, e soprattutto dell’arbitrio nell’esercizio dell’autorità, há tanto minore importanza, essa sarebbe bem lungi



Grossi, o direito canónico medieval, desde os seus inícios, caracterizou-se pela adopção voluntária de uma extrema plasticidade, sem que tal, ao contrário do que aconteceria nos sistemas de direito pós-liberais, fomenta a injustiça – antes, permitiria alcançar a salvação. À luz dos conceitos oitocentistas da igualdade formal, a escala de matizes de aplicação parece escandalosa ou mesmo bizarra, como continua o mesmo autor; um mesmo princípio podia ser aplicado com rigor, com moderação ou, ainda, não ser de todo aplicado, consoante a situação e a utilidade espiritual do sujeito<sup>166</sup>. O sistema de gradações tinha correspondentes formais ao nível administrativo, como a dispensa, a absolvição e a licença (formas do “sistema de perdões”, por exemplo, da Penitenciaria Apostólica<sup>167</sup>). Por fim, toda esta elasticidade era organizada, gerida, pelo princípio fundamental de «*aequitas canonica*» - imagem terrena do direito divino, *ius aequissimum* - que tentava assegurar a plena aplicação da justiça certa a cada pessoa particular, visando a salvação da sua alma individual<sup>168</sup>.

Sem aceitar a existência de um fundamento legal deste teor, é impossível conferir foros de sinceridade aos imbricados raciocínios da jurisprudência canónica em casos de comutação de últimas vontades<sup>169</sup>. É no rescaldo das polémicas oito e novecentistas sobre este instituto, que se tornam claras as raízes da mútua incompreensão. Enquanto os canonistas consideram o “instituto da comutação” inseparável do princípio e do exercício da equidade canónica<sup>170</sup>, os civilistas estimam ser precisamente o facto de nela se basear que o torna inadequado para funcionar em ordenamentos jurídicos onde ela não impere, urgindo portanto encontrar outros fundamentos legais para a comutação de últimas vontades<sup>171</sup>.

A *commutatio* deve, assim, entender-se como uma destas operações, próprias ao direito canónico, e de que ele fez uso em largo espectro, adoptando as suas normas de forma limitada apenas por esse objectivo final, soleníssimo, que era a *salus animarum*. Deve dizer-se que na Baixa Idade Média portuguesa, pelo que se pode julgar pelas fontes que nos restam,

---

dall’aportare quei vantaggi che indiscutibilmente la Chiesa trasse da essa.” (*La commutazione delle ultime volontà*, p. 64).

<sup>166</sup> P. Grossi, *L’ordine giuridico*, pp. 120-123; Luigi Sertorio, *op. cit.*, p. 66 (as observações deste autor, bem como as de Francesco Ruffini, que pretendem ter a Igreja procedido às comutações com grande facilidade, devem porém ser equacionadas com visões mais moderadas, como as de Brandileone, *op. cit.*, e G. Ambrosini, *op. cit.*, vol. I, p. 45).

<sup>167</sup> L. Schmugge, “Female petitioners”, p. 685 e “Cleansing on consciences”, p. 347; marginalmente, mas com algum interesse para o tema, diga-se que segundo os estudos deste Autor, profundo conhecedor dos fundos arquivísticos da *Sacra Penitenzieria Apostolica*, os preços a pagar pelas “graças” eram baixos, e que os suplicantes pobres não pagavam taxas (“Cleansing on consciences”, pp. 353-54).

<sup>168</sup> Paolo Grossi, “*Aequitas canonica*”, *cit.*, pp. 386-387, referindo ainda as incompreensões interpretativas das teorizações medievais motivadas pelas transformações sofridas pela própria ciência canonística sob o impacto da secularização; e pp. 388 ss. Uma exposição clássica sobre o tema encontra-se em Charles Lefebvre, “*Aequitas canonica*”, in HDIEO - t. VII, pp. 406-420.

<sup>169</sup> É muito interessante a aguda consciência deste facto no “manual” de G. Ambrosini, um exemplo claro de “resistência” à incompreensão que o mundo jurídico e político civil seu coevo demonstrava pelas normas e argumentos da Igreja a este respeito (*op. cit.*, I, pp. 45-53: “fundamentos da comutação”).

<sup>170</sup> G. Ambrosini, *op. cit.*, I, p. 55.

infelizmente escassas<sup>172</sup>, os leigos manobravam com naturalidade no interior deste sistema. De facto, não seria tão estranho ao homem de então como ao cidadão pós-liberal, esta coexistência da norma e da derrogação da norma, baseada no privilégio ou em qualquer outra forma de mutação. Tivemos ocasião de demonstrar que, num caso afim, as dispensas matrimoniais (no território português, de 1400 a 1521), existia conhecimento suficiente das normas canónicas para as gerir a proveito próprio – e, no caso das camadas mais ricas e cultas, de uma forma muito ampla e continuada<sup>173</sup>. De facto, de uma perspectiva mais abrangente, estudos recentes sobre o sistema legal medieval e moderno insistem na importância do privilégio e na co-existência de uma pluralidade normativa, que era familiar aos interessados e por eles gerida<sup>174</sup>. No que toca às questões relativas às comutações de últimas vontades, as fontes relativas às fundações particulares revelam que não só os testadores previam formas de resolução dos problemas postos pela “eternidade” como, ainda, os seus herdeiros recorriam com frequência às autoridades eclesiásticas com o mesmo fim.

Assim, existia um conjunto de procedimentos correntes que se destinavam a evitar a interrupção ou a extinção total dos sufrágios. Alguns estavam estatuídos desde o início, como as indicações de redução de missas, ou a obrigação de anexar novos bens em cada geração, tanto maior se aumentava o número de pessoas sufragadas<sup>175</sup>. Outros foram práticas decorrentes da frequência com que se extinguíam as primeiras linhas de sucessão e entravam em cena as suplentes – era o caso da re-fundação das capelas pelos herdeiros. Embora mais raros, verificam-se mesmo casos em que, por extinção da linhagem, estranhos acedem a custear parte dos encargos pios anteriores<sup>176</sup>. Num caso e noutro, o re-fundador adquiria o mesmo estatuto do fundador originário<sup>177</sup>. Por fim, a intervenção das autoridades eclesiásticas, episcopais ou pontifícias, revestia diversas formas: redução e conversão de encargos, prorrogação de prazos para cumprir o estatuído, licenças para transaccionar bens de forma a obter mais rendimentos, procedimentos disciplinares sobre eventuais más gestões ou fraudes (oficialmente sancionados pela *Quia contingit*, de resto)<sup>178</sup>.

<sup>171</sup> Cfr. a posição de Luigi Sertorio, op. cit, p. 64 e p. 66.

<sup>172</sup> Cfr. infra, pp. 238 ss..

<sup>173</sup> Maria de Lurdes Rosa, “Mariage et empêchements....”.

<sup>174</sup> António Pedro Barbas Homem, *A lei da liberdade. Volume I. Introdução histórica ao pensamento jurídico. Épocas medieval e Moderna*, p. I, Cascais, Principia, 2001; B. Clavero, *Tantas personas como estados. Por una antropologia política de la historia europea*, esp. pp. 37 ss, Madrid, Ed. Tecnos, 1986; importante ponto da situação, para Portugal, em Pedro Cardim, “Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime”, *Nação e Defesa*, 2ª s., nº 87 (Outono 1998), pp. 129-158.

<sup>175</sup> Cfr. infra, pp. 451 ss., e Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 112 ss, pp. 201 ss..

<sup>176</sup> K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 105-111; encontramos vários casos de re-fundação na nossa amostra, como sejam o de Afonso de Albuquerque (p.487) Henrique Leme (pp. 457-458) e Isabel de Melo (pp.458 e 494).

<sup>177</sup> R. N. Swanson, *Religion and devotion in Europe, c.1215-c.1515*, p. 326, Cambridge, Cambridge U.P., 1995.

<sup>178</sup> K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 94-104. Esta autora conclui, para os casos inglês e escocês, que “(...) the various measures adopted to restore decaying chantries, or at least to save something of them, suggest that those in authority usually tried to do their best for any chantry in difficulties whose plight was brought to

À parte a existência real de condições de auto-regulação do sistema – sem as quais, é evidente, as fundações não teriam tido o enorme florescimento medieval e moderno que se conhece –, apenas uma investigação sistemática dos fundos disponíveis permitirá aferir ao certo dos esforços feitos para manter as fundações fúnebres. Tendo desaparecido a parte medieval do arquivo arquiépiscopal de Lisboa, que nos daria preciosas informações sobre o assunto, é forçoso recorrer a fundos de instâncias envolvidas no processo de forma mais lateral. Assim, seria preciso investigar a fundo o arquivo da Junta das Capelas, Resíduos e Legados Pios<sup>179</sup>; uma sondagem por nós efectuada nos cinco livros que registam a acção dos seus oficiais, em Lisboa, no período em estudo<sup>180</sup>, revela a existência generalizada de práticas de conservação dos vínculos pios: refundações, junções, re-dimensionamento dos encargos. A caracterização cabal destas acções exige porém um estudo próprio, impossível no âmbito do presente trabalho. Quanto aos fundos conventuais e paroquiais, é difícil apresentar dados quantitativos seguros, pois o facto de a maior parte das fundações terem chegado até nós a través de cópias posteriores, não nos permite conhecer com segurança os números reais das fundações<sup>181</sup>. O recurso à Cúria Romana, por fim, parece também ter sido frequente, sobretudo no caso das fundações maiores, que envolviam estabelecimentos de assistência e recursos avultados, e que estavam nas mãos da nobreza, dos municípios, ou mesmo do rei, como demonstra o estudo de A. D. Sousa Costa<sup>182</sup>. No entanto, sendo este o único trabalho a explorar de forma sistemática as súplicas papais, neste âmbito, existe ainda muito que fazer e não se podem apresentar conclusões definitivas.

Em termos teóricos, a comutação também era um sistema com poderosas capacidades de auto-regulação. Ao abordar o assunto do respeito pelas últimas vontades, os canonistas começam por prevenir, através de longas séries de hipóteses casuísticas, que a vontade do defunto se cumpra do modo mais fiel possível. Exemplo claro de tal são os conselhos dados e os casos apresentados por Bonifácio Garcia quanto ao testamento pio, de modo a evitar que se criem situações de incumprimento<sup>183</sup>. Segue aqui a prática generalizada dos autores que se debruçam sobre as causas pias, nos quais se inspira igualmente para apresentar uma vasta casuística quanto à forma de executar legados incertos. Entre outros exemplos, referem-se os casos do testador que deixa um legado a um hospital, sem referir qual, dando-se o caso de existirem vários na localidade; o do testador que tem o seu domicílio em duas paróquias e diz

---

their notice. Moreover, in the vast majority of cases, where there is no evidence of the foundation of a chantry there is an entry in the chantry certificates to show that it continue till the supression (...)” (pp. 128-129).

<sup>179</sup> Sobre este cfr. infra, pp. 241 ss..

<sup>180</sup> IAN/ TT, *Casa da Suplicação, Junta das Capelas, Resíduos e Legados Pios*, livros 1188-1192.

<sup>181</sup> Sobre isto cfr. infra, pp. 238 ss..

<sup>182</sup> “Hospitais e albergarias”.

<sup>183</sup> *Peregrina*, ed. cit., vol. 2, fls. 505-506 (s.v. “testamentum”).

que “lega à sua paróquia”; o do legado que se destina “ao hospital dos mais pobres”, e é preciso decidir qual é este, tendo em conta tanto número de pacientes como os recursos; por fim, se se pode considerar como pobre aquele nobre que não pode viver “segundo a sua qualidade”, ou que não tem dinheiro para casar as filhas<sup>184</sup>. Se tivermos em linha de toda a polémica que os vários estudos revelam ter existido, nos séculos XIV e XV, entre as várias autoridades interessadas em executar os legados pios incertos, nomeadamente o Bispo<sup>185</sup>, a casuística de recolhida na *Peregrina* surge-nos, não como um exercício de bizarria, mas sim como uma tentativa real de fazer cumprir da melhor forma a vontade do defunto<sup>186</sup>.

Tal como os seus congéneres, o outro tema que ocorre a Bonifácio Garcia tratar, neste contexto, é o dos limites da autoridade episcopal. Tal não se devia a obra do acaso: com efeito, este aspecto é central em todo o problema da comutação. Através dele, entraremos na discussão do segundo tópico acima referido: as consequências da especificidade institucional da Igreja, na posse e circulação de bens no seio das suas entidades. Aqui, uma vez mais, iremos presenciar o movimento “centrífugo” romano que se observa noutros casos fundamentais de limitação do poder episcopal – a eleição local do bispo e o procedimento de

---

<sup>184</sup> Idem, fl. 229v.

<sup>185</sup> São exemplares sobre o tema os estudos de R. Trexler, “The Bishop’s portion...”, p. 321 (confirmando a reapropriação, pelos bispos das cidades italianas tardo-medievais, da imagem do bispo do Baixo Império, enquanto “pai dos pobres”) e “Death and testament in the episcopal constitutions of Florence”, in *Church and community*, pp. 245-288.

<sup>186</sup> Embora com as restrições impostas pelos limites deste trabalho, que não nos permitem tratar do assunto em pormenor, gostaríamos de mencionar uma tipologia documental que seria muito útil para o estudo deste tema. Não conhecemos nenhum exemplar medieval em Portugal, embora tenhamos a certeza que era um documento produzido com frequência. Referimo-nos aos tratados (e exposições menos formais, tipo “memórias”), sobre a comutação de encargos pios. Conhecemos dois exemplares franceses, um de 1437 e o outro de inícios do século XVI, em torno dos quais teceremos algumas considerações. A pertinência da sua indicação prende-se com o facto de o campo referencial ser o mesmo, ou seja, aquele que temos vindo a tentar caracterizar; por outro lado, dada a raridade deste tipo de documentos, os exemplares em causa tornam-se ainda mais importantes. Referimo-nos ao “Prologus in reductionem fundationum huius monasterii Celestinorum de Parisius” (ed. por Auguste Molinier, *Les obituaires français au Moyen Âge*, Paris, Impr. Nationale, 1890, pp. 300-25) e ao tratado do Padre Claude Rapine, do mesmo convento parisiense da ordem dos Celestinos (id., pp. 325-39). O primeiro é uma lista detalhada de todas as reduções de missas que o convento se viu obrigado a fazer, precedida por justificações teológico-canónicas; o segundo é um texto de “consultadoria”, que tenta responder ao problema concreto que se punha ao convento, por ocasião da junção que tinham operado em dois aniversários, um mais antigo, outro de um benfeitor que acabara de falecer, sem que tivessem sido completamente esclarecidas as limitações do convento. Aqui, a argumentação desenvolve-se naturalmente em torno das “plasticidades” possibilitadas pela “equidade canónica”, com o objectivo de contentar todos, em função da importância dos respectivos problemas: o antigo doador e o recente, quanto à salvação das suas almas; e os frades, que não tinham meios humanos e materiais para continuar a realizar os serviços como fora estatuído. Não menos interessante, em função da nossa abordagem, é a forma como o editor contemporâneo se refere aos documentos, numa apreciação final à detalhada exposição que faz dos seus conteúdos: é perfeitamente demonstrativa da impossibilidade de analisar estes documentos como discursos de boa-fé, sem ter em conta os meandros do raciocínio canónico e da sua base espiritual. Assim, a introdução dos documentos é feita sob o signo do ceticismo: “Aussi fallut-il trouver un expédient pour diminuer les charges (...). Il est curieux de connaître les raisons données pour justifier ces mesures extrêmes: on peut deviner d’avance que les écrivains ecclésiastiques ont su en trouver: jamais juriste ou théologien n’est resté à court d’argument” (p. 138); cfr. ainda pp. 141-142, colocando o Pe. Rapine a par de sofistas e “jesuítas”, classificando o seu argumento de “bizarro” e incompreensível”, e ainda pp. 143-44, sobre a memória de 1437; na p. 145, por fim, o A. conclui que “La lecture des mémoires donnés en appendice prouve au surplus qu’il n’existait aucune règle pour la réduction et l’union des obits.”

canonização. Com efeito, tal como nestes dois casos<sup>187</sup>, também na administração dos “bens das almas” o Pontífice irá gradualmente concentrar em Roma a autoridade suprema, num movimento que se estende, nas suas linhas gerais, do século XIII ao XV, recebendo depois consagração formal em Trento. Neste caso específico, a concentração romana é acompanhada pelo debate sobre a existência de limites ao poder papal sobre esses “bens das almas”, em especial quanto à necessidade de “causa justa” para a comutação.

Nos vários casos de concentração do poder que acabámos de referir, a estratégia romana só se compreende se se tiverem em conta algumas questões de fundo, tanto de natureza teórica como eminentemente prática. Em primeiro lugar, as batalhas que teve de travar nos séculos XIV e XV, a concepção da Igreja como instituição hierárquica de fundação divina, tal como a definira a teorização de Inocêncio IV. Depois, no que toca aos bens da Igreja, tanto a reformulação operada nas noções sobre o poder do Papa sobre eles, no sentido da *suprema administratio*, como uma outra temática fundamental – a da “espiritualização” de certos bens e da gestão deste “tesouro”. Por fim, no caso particular do poder episcopal sobre os legados fúnebres, a necessidade do Papa em afirmar-se como árbitro nas lutas que desde muito cedo se desencadeiam entre as autoridades episcopais e os “novos especialistas da intercessão fúnebre”, que, como demonstraram diversos estudos, adquiriram grandes dimensões em todo o Ocidente europeu. Vejamos brevemente como se processou a evolução da concentração romana do poder de comutar, tentando cruzá-la com estas grandes problemáticas. Colocando deste modo a questão, tentamos escapar à visão tradicional da comutação como uma operação estratégia e rápida para encher os cofres eclesiásticos, a modo de “venda de indulgências”.

A Clementina “Quia contingit”, promulgada em 1311 no Concílio de Viena por Clemente V, surge aqui como um importante marco. Como referimos, a afirmação nela feita da exclusividade do Papa deve entender-se no contexto do cerceamento dos abusos locais – segundo alguns autores, ela retirará mesmo ao bispo, de forma expressa, o poder de comutar, reservando-o ao Papa<sup>188</sup>. É certo que este não é sequer o principal objectivo daquele cânone conciliar, que visa sobretudo limitar uma exclusiva apropriação benéfica dos estabelecimentos de assistência, em detrimento das funções caritativas<sup>189</sup>. Segundo o seu principal estudioso, de resto, o resultado prático da *Quia contingit*, neste campo, terá sido limitado<sup>190</sup>. No entanto, no que toca à questão da supremacia papal para a comutação, e no

<sup>187</sup> Sobre a eleição episcopal, HDIEO – t. VIII, vol. 2; sobre a canonização, A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, pp. 25 ss, 2ª ed., Roma, École Française de Rome, 1988 [2ª impr., 1994].

<sup>188</sup> G. Ambrosini, op. cit., I, 83-84.

<sup>189</sup> Jean Imbert, *Les hôpitaux*, pp. 233-235; e “La coutume en droit canonique”, pp. 12-18.

<sup>190</sup> Jean Imbert, *Les hôpitaux*, pp. 233.

que diz respeito a Portugal e Espanha, pelo menos, é o extracto em causa que se manterá como texto de referência, mesmo após o Concílio de Trento<sup>191</sup>.

Os comentadores encarregar-se-ão de fundamentar e ampliar esta ideia. Assim, a Glosa à “Quia Contingit” afirma explicitamente: “*Nota per hanc litteram solum papam posse alterare usus eorum, quae per fideles donata sunt vel relictæ*”<sup>192</sup>. No mesmo sentido vão Nicolas dei Tudeschi (“*solus Papa potest alterare usum eorum, quae per fideles locis ecclesiasticis et religiosis donata sunt*”<sup>193</sup>), Francesco Zabarella, que já referimos<sup>194</sup>, ou João de Imola (“*Destinata ad certum usum pium ex dispositione fidelium non debent in alium converti sine licentia sedis apostolice*”<sup>195</sup>). A doutrina parece estar perfeitamente aceite entre nós quando, em 1515, o visitador arquiepiscopal Jorge Temudo elabora o relatório da visita feita à igreja de Santo André de Mafra, dizendo quanto a isto: “(...) achey hum capitolo em que foy mandado que a renda de certos bens de que os juizes sam manistradores se nam despendessem naquele uso que os defuntos mandaram e se costuma a despende. E porque esto he contra direito expresso e so o Santo Padre o pode fazer e outra pessoa nam, portanto mando que a renda dos ditos bens se guastem naquelo que os defuntos mandaram de maneira que suas vontades sejam compridas”<sup>196</sup>. Caberá porém ao Concílio de Trento a consagração definitiva da exclusividade papal no que toca à comutação dos legados pios<sup>197</sup>.

A unanimidade não existe, porém, quanto aos limites do próprio poder papal. Com efeito, desde o direito romano que a comutação dos ditames testamentários requeria justa causa, estando previstas como tal, pelo menos, a insuficiência de meios e a impossibilidade prática<sup>198</sup>. Os juristas subsequentes irão aumentar e modificar esta lista, fixando-se, ao longo da Idade Média e até Trento, um vasto conjunto de causas passíveis de justificar a comutação: a diminuição de meios, a inconveniência, a necessidade, a inutilidade e a falta de oportunidade<sup>199</sup>. A existência destas, no entanto, não implicou que se negligenciasse um outro debate: estaria o Papa condicionado pela justa causa? A resposta a esta pergunta embaraçou

<sup>191</sup> É invocado p.e. por Miguel de Reinoso nas suas *Observationes practicae*, em discussão sobre os problemas levantados pela legislação régia que mandava celebrar, no Hospital de Todos-os-Santos, missas que deveriam ter sido celebradas noutros locais, por vontade do testador, e que o não tinham sido, por culpa dos administradores das capelas (Observ. VII, p. 41); e em I. Perez de Lara, op. cit., Livro I, Cap. XIV. Luigi Sertorio, op. cit., p. 60, explica a importância deste extracto da “Quia Contingit” neste sentido pela escassez de textos normativos sobre o assunto.

<sup>192</sup> Cit in R. Naz, “Commutation de legs pieux”, col. 1181, DDC, vol. III, cols. 1181-1182.

<sup>193</sup> Cit in G. Ambrosini, op. cit., I, p. 79, nt. 2.

<sup>194</sup> Cfr. supra, p. 47. Outras formulações afins do mesmo autor em Jean Imbert, *Les hôpitaux*, p. 80, nt. 3 e nt.4.

<sup>195</sup> Cit. em Jean Imbert, *Les hôpitaux*, p. 81.

<sup>196</sup> Visitação publicada em Margarida Garcez Ventura, *A colegiada de Santo André de Mafra (séculos XV-XVIII)*, p. 67, Mafra, Câmara Municipal de Mafra, 2002.

<sup>197</sup> G. Ambrosini, op. cit., I, pp. 83-84; Luigi Sertorio, op. cit., pp. 60-61; R. Naz, “Commutation de legs pieux”, col. 1182.

<sup>198</sup> G. Ambrosini, op. cit., I, p. 59 e p. 61.

<sup>199</sup> Idem, I, pp. 59-68.

com frequência os canonistas, que a tratavam de modo diverso consoante tratassem da causa em si ou do poder do Papa<sup>200</sup>. Podemos mesmo dizer que nunca desapareceu totalmente a exigência da “justa causa”, apesar de, à medida que se avançava na construção teórica de um poder papal ilimitado, a maioria dos Autores penderem para a sua não necessidade<sup>201</sup>. O Papa, pela própria natureza do seu poder – cabeça do corpo eclesiástico, em função da autoridade vinda do alto – não necessitava de causa para agir sobre a propriedade eclesiástica, da qual vinham a fazer parte os legados pios. Como refere já Lapus de Castellionno, o Papa, se quiser impor-se a justa causa na comutação daqueles, fá-lo não “ex defectu potestatis, sed voluntatis”<sup>202</sup>.

A escassez de investigação nesta área impede-nos de ir muito mais longe de forma directa, mas parece-nos possível estabelecer um esclarecedor paralelo com uma outra área de intervenção sobre a qual muito se debateu quanto aos limites do poder papal, e para a qual existe um importante e erudito artigo de Mario Condorelli<sup>203</sup>. Trata-se da expropriação («auferre») de bens eclesiásticos pelo Papa. Também aqui se discutiu a necessidade de justa causa, e a compreensão deste debate não se alcança sem a percepção de que o que estava em jogo era a natureza do poder do Pontífice sobre os bens da Igreja: verdadeiro direito de propriedade ou apenas jurisdição<sup>204</sup>? Na realidade, só no limiar da Época medieval se transpõe, com Paulo de Castro, a fronteira estabelecida juridicamente por Baldo, na esteira das construções teológicas de S. Tomás de Aquino<sup>205</sup>. Ao Papa como regulador da propriedade eclesiástica, possuidor da “principalis dispensatio” (para Baldo, a “plena et libera dispositio”), sucede um soberano pontífice que tem verdadeiro direito de propriedade sobre todos os bens eclesiásticos. A concretização do “modelo horizontal” de organização das igrejas protestantes exacerba a “verticalidade” da Igreja católica<sup>206</sup>, a que o conturbado século XV dera razão de ser, depois do falhanço do Concílio de Basileia e da resposta hierárquica de Florença<sup>207</sup>. É este contexto histórico, que compreendemos melhor nas suas

---

<sup>200</sup> Idem, I, p. 71.

<sup>201</sup> Idem, I, pp. 71-73;

<sup>202</sup> Cit. in idem, I, p. 71, nt. 3.

<sup>203</sup> “Spunti ricostruttivi per la qualificazione del potere del Pontefice sul patrimonio ecclesiastico”, in *Diritto Ecclesiastico*, 69, nº I (1958), pp. 113-159.

<sup>204</sup> Idem, pp. 130 ss.

<sup>205</sup> Idem, pp. 121-122 e p. 132 ss.

<sup>206</sup> Idem, pp. 143-145.

<sup>207</sup> Paul Ourliac, “Souveraineté et lois fondamentales dans le droit canonique du XVe. siècle”, pp. 556-567, *Études d’histoire du droit médiéval*, vol. II, pp. 553-565, Paris, A. et J. Picard, 1979 e “Science politique et droit canonique au XVe. siècle”, pp. 498-499 e 512 ss., *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del Primo Congresso Intern. della Società Italiana di Storia del Diritto*, pp. 497- 521, Florença, Leo S. Olschki Ed. 1966. Brian Tierney é mais matizado quanto aos efeitos do “trauma de Basileia” e dos efeitos de Florença e refere que ao longo de todo o séc. XV o poder papal continuou a sofrer contestações várias (“Canon law and church institutions in the late Middle Ages”, pp. 60-62 in *Proceedings of the 7th International Congress of Medieval Canon law*, ed. Peter Lineham, pp. 49-69, Città del Vaticano, BAV, 1988).

fases finais, em Trento e com os teólogos jesuítas, que leva às oscilações tardo-medievais. No fundo, trata-se de uma crise profunda pela qual passa o modelo institucional oriundo de Inocêncio IV, e que acaba por se decidir pelas tendências internas à hierarquização e à centralização total, ordenando-se as restantes entidades e os seus bens em torno da autoridade suprema, que em certas formulações alcança todo o poder sobre elas<sup>208</sup>. Só muito mais tarde, no decorrer do século XVIII, sob a influência decisiva de pontífices reformadores como Bento XIV, se inicia a recuperação do equilíbrio anterior ao século XV, reconduzindo-se o poder do Papa a uma “suprema administratio”, de resto possuindo características bem diversas do poder estatal pós-liberal. Seja-nos permitido um exercício de retrospectiva histórica, porque cremos que ele nos pode auxiliar melhor a compreensão da forma como se regulava o “universo dos bens das almas”, bem para além da visão da Igreja como fria manipuladora das somas nelas depositadas. Assim, o poder papal sobre os bens da Igreja permitido pela “*suprema administratio*” é algo de muito diverso da actividade rentabilizadora a que deve proceder o Estado civil, quanto ao seu património. Com efeito, ele pode incluir o sacrifício da propriedade em função do objectivo para que se deve orientar a Igreja, ou seja, a *salus animarum*. Deve, por acréscimo, respeitar os direitos de propriedade de cada entidade do “corpo” mais vasto; mas, por fim, subordina aqueles direitos ao fim geral de todo o ordenamento, “mais com base em critérios de oportunidade e de equidade do que em aplicação de normas precisas e de princípios estritamente jurídicos”<sup>209</sup>.

A comutação papal de legados pios, tal como ela foi entendida no final da Idade Média, funcionava como uma operação semelhante ao que temos vindo a descrever. Se bem que exista o objectivo de manter a propriedade (ou a parte dela correspondendo aos encargos pios) no seio da Igreja, as modificações para tal efectuadas não colidiam com a intenção de manter o sufrágio da alma do doador. Uma vez entrado na esfera eclesiástica, um bem material sofria uma transformação passível de o colocar numa circulação bem mais vasta, organizada por um poder susceptível de o modificar formalmente, sem contudo lhe alterar o objectivo de fundo. É esta doutrina que permite compreender a explicação do jurista peninsular Pedro Belluga<sup>210</sup>, já várias vezes referido:

“[28] *Sed circa iam dicta oritur maximum dubium canonistis, qui hoc habent pro euangelio, quod citra Romanorum pontificem nequeat defuncti voluntas alterari, dicentes*

<sup>208</sup> M. Condorelli, “Spunti”, p. 144: “La dottrina canonistica aveva sempre mostrato nell’opera di ricerca del soggetto titolare del diritto di proprietà sui beni ecclesiastici l’aspirazione a ricondurre il dominio ad un centro di unità [etc., até p. 145]. Esclarecedores ainda A. Rota, “Natura giuridica”, pp. 75-77 e L. Belvisi, op. cit., pp. 10-12 e p. 22.

<sup>209</sup> Condorelli, “Spunti”, p. 155 (tudo, desde p. 153).

<sup>210</sup> *Speculum principis*, ed. cit., Rub. XVII, cap. II. Para não sobrecarregar o texto, optámos por colocar em nota as referência do autor.



*hunc casum debere Sedi Apostolicae reservari*<sup>211</sup>, imo dicunt quidam, quod alterare voluntatem defuncti, non licet Papam<sup>212</sup> pro quibus facit dicta [lex]<sup>213</sup>. Circa quod dubium collectis dictis Doctorum, dicas, quod in dispositis per fideles quae sunt possibilia, clarum est, quod soli Princeps ecclesiae, & Summo Pontifici pertineat alteratio, & non decem Papam dictam voluntatem alterare sine justa causa<sup>214</sup>. [29] Est tamen verum, quod si vellet, posset de plenitudo potestatis commutare voluntatem defuncti, quia sit quid est, quod ecclesiae sit relictum, tanquam Dominus rerum ecclesiasticarum remittere potest, ac donare res ecclesiae ad nutum voluntatis<sup>215</sup>. Imo etiam res ecclesiae laicis potest donare<sup>216</sup>. [31] Si in remissionem peccatorum relictum sit, vel in aliam causam piam, etiam potest per eum remitti, cum solum id proficiat ad Purgatorii poenas<sup>217</sup> quarum est Papa dispositor ex clavium potestate (...)”<sup>218</sup>.

#### **d) A validade das normas canónicas sobre causas pias nos ordenamentos civis.**

Analisemos por fim o quarto grande tópico da teorização feita sobre as causas pias, desde finais da Idade Média: a questão da validade, nos direitos civis, das normas canónicas a elas relativas. Como é fácil de ver, toda a questão se integra no problema geral da relação entre o direito canónico e os direitos dos reinos, que tanta celeuma levantou entre a Igreja e as monarquias do Ocidente medieval<sup>219</sup>. Deve dizer-se, porém, que este foi um dos campos que mais tempo resistiu ao “assalto” dos legistas régios que, entre o século XIII e o XIV, em Portugal, lograram destronar o direito canónico da sua posição sobranceira para a de “direito subsidiário”, aplicável apenas em determinadas circunstâncias. Estudaremos os meandros históricos deste processo concreto no próximo Capítulo, pelo que aqui nos limitaremos às questões doutrinárias que estão subjacentes ao sempre reclamado «favor piae causae» como derogativo da norma civilista.

Um «favor» jurídico no sistema legal de Antigo Regime consistia, como exemplarmente explica Bartolomé Clavero a propósito do «favor maioratus», “nel rafforzamento di alcune posizioni com effetti non solo teorici nel momento della giustificazione ed esposizione della materia, bensì anche e soprattutto pratici nell’ora della

<sup>211</sup> ut notatur in cap. quod translatione, de offic. legati.

<sup>212</sup> ut notatur 12 quaest. 2 cap. non licet Papae.

<sup>213</sup> l. legatum, de admin. rerum ad civit. pertin..

<sup>214</sup> Ut notatur in dicto cap. non liceant, & in cap. non est, extra de voto.

<sup>215</sup> Ut in cap. oportebat, 9. dist. et ibi Archid. in cap. I de praeb. lib. VI.

<sup>216</sup> Ut in text. notabili, in § his ita., 35 q. I..

<sup>217</sup> Ut notatur in cap. quod in te, de poe. & remis..

<sup>218</sup> Ut notatur in d. c. quod in te, & in Clem. I. de poen. & remis. & in c. I de poen. dist. 6 & late per Petr. de Anchar. in regula peccati, de reg. jur. lib. VI..

verità di un conflitto da dirimere sul terreno processuale o di un intervento giudiziario”<sup>220</sup>. Tal como, no caso do morgadio, a explicação do «favor» reside num conjunto de causas históricas concretas, possíveis num sistema de pluralidade normativa fortemente influenciado por princípios religiosos<sup>221</sup>, também o «favor piae causae» só se compreende remontando até à época em que funcionaram, como forma de “normalizar” e sancionar o enquadramento legal das “causas pias”, um conjunto de “privilégios”, sem dúvida jurídicos, mas também de forte substrato teológico – ou seja, apostados em conferir caução legal a um objectivo sobrenatural, a salvação da alma<sup>222</sup>. Com a instalação do sistema de circulação de “penas e perdões” no interior do “corpo místico”, que tem a sua expressão mais acabada no Purgatório, o “favor piae causae” não faria mais que consolidar-se e estender as suas fronteiras, ao ponto de se alcançarem os cento e sessenta e sete privilégios compilados da tradição medieval por André Tiraqueau, em meados do séc. XVI<sup>223</sup>.

Reduzindo aquele impressionante número aos seus aspectos essenciais, o “favor piae causae” incidia sobretudo na validade do chamado “testamento pio” e na capacidade jurídico-disciplinar da Igreja sobre os legados pios. Pretendia-se manter o conjunto de facilidades que o direito canónico tinha consagrado quanto ao testamento pio, patentes por exemplo do Decreto de Graciano, como vimos – ausência de formalidades, menor número de testemunhas, execução eclesiástica, directa ou em supervisão, etc. Por outro lado, defendia-se que as causas relativas aos bens destinados a sufrágios por alma deviam ser julgadas nos tribunais eclesiásticos, mesmo se aqueles se mantivessem profanos, pois o objectivo dos sufrágios era religioso.

As obras dos juristas peninsulares dos séculos XIV e XV atestam sem sombra de dúvida a existência de uma constante reclamação da validade e autoridade desses privilégios. O dicionário jurídico do português Bonifácio Garcia, eminentemente prático, limita-se a apresentar vários casos de privilégio do “testamento pio” e a afirmar a autoridade episcopal para resolver problemas ligados à concretização dos legados (ainda que, como vimos, discuta os seus limites)<sup>224</sup>. Já a obra mais doutrinal de Pierre Jame fornece valiosos elementos para o conhecimento dos princípios teóricos em presença. Na rubrica LXIII, o Autor insere a certa altura um verdadeiro libelo sobre as tentativas régias de limitar as liberdades e prerrogativas

<sup>219</sup> Cfr. as obras de P. Ourliac cit. nt. 207; para Portugal, Margarida Garcês, *Igreja e poder*; Nuno Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito português. Fontes de direito*, 3ª ed., pp. 234 ss., 240 ss, 275 ss, 332 ss, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

<sup>220</sup> “*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio, p. 343, *Quaderni Storici*, 86 (a. XXIX, nº 2) (Agosto 1994), pp. 335-363.

<sup>221</sup> É a grande tese de idem: cfr. pp. 346-360.

<sup>222</sup> Cfr. supra, p. 36.

<sup>223</sup> Cfr. supra, nt. 70.

<sup>224</sup> *Peregrina*, vol. 2, fls. 505-506 (s.v. “testamentum”).

da Igreja<sup>225</sup>. Abre com a égide doutrinal do mandato evangélico “daí a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, que equipa a “Dai ao rei, o que é do rei, e à Igreja o que é da Igreja”<sup>226</sup>. Colocada a argumentação sob este signo da autonomia dos poderes, segue-se a caracterização da relação entre ambos. Começa por se afirmar que a Igreja tem o direito de adquirir bens, podendo fazê-lo de diversas formas às quais o rei não deve obstar: através das últimas vontades dos fiéis, por penalizações que pode impor, por prescrição, por costume, etc. No que diz respeito à primeira, em especial, é afirmada a validade do testamento pio (“sufficiunt ibi duos testes [ut «extra», de testa., c. relatum, j.]”<sup>227</sup>). A Igreja tem também direito de alienar bens, de diversos modos, e os reis não a devem nisto coarctar, com argumentos falaciosos e injustos<sup>228</sup>. De facto, tudo se centra num tópico fundamental: “*Nunc autem dico, quod illis, qui indistincte statuerunt uel obseruant ecclesiam non posse acquirere libere res immobiles, si indistincte id faciunt, & generaliter, ipse faciunt contra ecclesiae libertates, aduersus canonicas & imperiales sanctiones, & incidunt in magnas poenas (...)* [seguem-se as justificações legais]”<sup>229</sup>. É a questão das liberdades eclesiásticas, que afinal justificariam sempre a existência de um ordenamento legal autónomo, tal como o caracteriza Paolo Grossi: perfeito em si mesmo e sujeito apenas a Deus<sup>230</sup>.

A mesma argumentação esteve subjacente a todos os afrontamentos entre o rei e a Igreja no Portugal do séc. XV. As fontes doutrinárias são escassas, mas permitem-nos conhecer a repercussão em Portugal deste grande tema da Cristandade, de que Pierre Jame é apenas um entre muitos exemplos. Saliente-se que em todas elas está presente, tal como no caso do catalão, a exigência de livre disposição sobre as “causas pias”. Um marco importante é a *Summa de Libertate Ecclesiastica*, do bispo de Viseu D. Egas, redigida em 1311, no contexto de uma série de afrontamentos entre o rei D. Dinis e a Igreja<sup>231</sup>. Aí se afirma a mais lata

<sup>225</sup> Ocupando os números 78 a 91 da dita rubrica, ed. cit., este libelo surge a propósito de um caso concreto de bens eclesiásticos confiscados pelo rei de França por “esforço de guerra”, mas nunca devolvidos. O tema é desenvolvido muito para além desta circunstância, sendo antes posto em termos morais, quanto à relação entre o Príncipe e a Igreja (pp. 284-285).

<sup>226</sup> *Aurea pratica*, ed. cit., p. 284 n° [78].

<sup>227</sup> *Idem*, p. 284 (n° 79).

<sup>228</sup> *Idem*, n°s 81-84.

<sup>229</sup> *Idem*, n° 86 (p. 285). A argumentação continua depois no tópico dos conselheiros régios, recriminando os que por medo não enfrentam o príncipe que se comporta injustamente, e exortando-os a agirem como o profeta David, etc (n° 87-91).

<sup>230</sup> “È una intuizione ferma che la Chiesa pre-costantiniana ci offre, [Tertuliano: “corpus sumus...”] con una costanza di messaggio che troviamo intatta, anche se ovviamente irrobustita da quasi duemilla anni di riflessione canonistica, nella eloquente costituzione apostolica con cui il pontefice Benedetto XV promulga il primo *Codex*: la Chiesa è una *societas perfecta*, *perfecta* cioè autonoma, cioè un ordinamento giuridico e, come tale, titolare di un diritto *proprium ac nativum* (vale a dire originario) di produrre norme; ed è ordinamento primario, perché non da un potere civile trae la sua giuridicità ma direttamente dal Cristo come divino legislatore.” (*L’ordine giuridico*, pp. 111-112).

<sup>231</sup> Editada em Antonio Garcia y Garcia, *Estudios*, pp. 250-281, com estudo prévio sobre o Autor e a época; sobre as “liberdades eclesiásticas” no séc. XV, cfr. ainda Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp.32-38;

imunidade eclesiástica, bem como a capacidade da Igreja para deter bens e jurisdição própria. Referem-se, entre muitas outras coisas, as causas pias, fundando-se na legislação habitual<sup>232</sup>: “*Item causa testamentaria de hiis que ad pias causas relinquuntur, ad ecclesiam spectant, et heredes seu testamentarii si fuerint negligentes in executione facienda, per episcopum compelluntur* [xi. q. i. Silvester et extra de testam. Si heredes et c. Tua nos et c. Ioannes]”<sup>233</sup>.

Mais tarde, no grande afrontamento entre D. João I e a Igreja, na sequência das chamadas “leis jacobinas” de 1419, é muito semelhante todo o argumento dos curiais encarregues pelos prelados portugueses de defender a causa em Roma<sup>234</sup>. Das listas de agravos que são fornecidas a ambos, João Gonçalves e João de Mela, consta sempre a questão das causas pias; na resposta de um de outro, são de novo, e sempre, as liberdades eclesiásticas que justificam a defesa da jurisdição da Igreja sobre esta vasta área. Sobre a argumentação de João Vasquez, o próprio enviado dos bispos portugueses refere que nas três folhas do prólogo “*nom fala em al senom nas liberdades da Igreja e reitores delas e privilegios clericais*”<sup>235</sup>. Quanto ao texto de João de Mela, que conhecemos melhor pelo resumo pormenorizado que faz delas o seu editor, e grande estudioso da contenda, Sousa Costa, o prólogo segue as mesmas linhas, afirmando claramente a nulidade de quaisquer leis que vão contra as liberdades eclesiásticas, exemplificando com, entre outras coisas, a autoridade episcopal sobre vários tipos de causas pias<sup>236</sup>. Como bem salienta Sousa Costa, a opção régia em rebater esta argumentação dificilmente conduziria a resultados rápidos, ameaçando o arrastar da contenda em Roma por largos anos<sup>237</sup>. Assim, as partes, em Portugal, acabam por preferir a via diplomática, à qual se segue o acordo de Santarém de 1427, entre o rei e os prelados do reino – desenlace que, como veremos, foi uma constante ao longo de todo o período por nós estudado, por mais graves que tivessem sido as várias rupturas. De facto, seria difícil para a Coroa sustentar uma guerra prolongada com o clero, com as armas de que este dispunha, em especial as sanções religiosas<sup>238</sup>; de resto, salvo em situações de grande tensão, os reis

---

concretamente sobre a liberdade de possuir bens juridicamente isentos da jurisdição leiga, B. Thompson, “*Habendum et tenendum...*”, pp. 217 ss..

<sup>232</sup> Identificada pelo editor, op. cit., p. 280 (*Decreto*, C.11, q. 1, c. 13 e *Decretais de Gregório IX*, 3. 26. 6, 17, 19).

<sup>233</sup> Op. cit., p. 280.

<sup>234</sup> Cfr., por todos, A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias das liberdades eclesiásticas e o Papa Martinho V contrário aos concílios gerais”, *Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Prof. Luchsius G. Spätling O. F. M.*, pp. 505-591, Roma, Pontifício Ateneu “Antoniano”, 1977; e ainda Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 95-99. Retomaremos a questão nos seus vários aspectos práticos adiante, pp. 119 ss..

<sup>235</sup> A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias..”, p. 531; infelizmente o Autor deixou por ultimar a muito esperada edição destes textos, pelo que nos servimos dos resumos e citações que deles faz nesta obra.

<sup>236</sup> Idem, p. 562 (reparação de pontes, estradas ou muralhas de cidade e outras obras de utilidade pública, que de facto encontramos em muitas listas de pias causas e que, nos tempos antigos, eram realmente de autoridade episcopal. Os reis tentam canalizar para si tanto esta actividade como, sobretudo, os proveitos dos resíduos).

<sup>237</sup> Idem, p. 567.

<sup>238</sup> Análise do uso destas “armas” em alguns casos de confronto, cfr. infra, pp. 67 ss., 131, 145 ss..

sempre contaram com eclesiásticos entre os seus conselheiros nas reformas que pretendiam fazer sobre as causas pias, que assim modo salvaguardavam também os interesses da Igreja<sup>239</sup>.

No final da Idade Média e durante a primeira Idade Moderna, o que nos parece ter triunfado, apesar de todos os afrontamentos, foi a supremacia jurisdicional eclesiástica – ou, pelo menos, uma clara indulgência em relação a ela. Como refere Nuno Espinosa Gomes da Silva, os comentadores às “Ordenações” do Reino, nos séculos XVI e XVII, defendiam a primazia do direito canónico sobre o do Reino, em matéria de causas pias<sup>240</sup>. No fundo, a Igreja terá conseguido, melhor ou pior, manter essa jurisdição sobre o sobrenatural que lhe advinha da sua fundação e constituição original, bem como do preço que custavam os conflitos prolongados com ela.

Não queríamos terminar sem aflorar, ainda que de modo breve, duas outras grandes questões que se prendem com a representação das almas.

A primeira é a da resistência dos administradores leigos à excessiva ingerência da Igreja. A noção de autonomia das capelas privadas, mesmo as formalmente entregues, na sua totalidade, às autoridades eclesiásticas, manteve-se forte ao longo de todo o período estudado. O seu principal mecanismo era a força do documento de instituição, no qual era possível incluir cláusulas limitativas das intervenções exteriores, régias e eclesiásticas. Terá sido também importante, para o reforço das noções de autonomia, o convívio muito próximo destas instituições religiosas privadas com a esfera mais lata da instituição religiosa, que se concebia como um sistema de inter-relacionamento hierárquico de entidades autónomas. Tal como com a autoridade régia, o balanço era delicado, e nem sempre logrou evitar-se a privatização devocional, ou a apropriação social do religioso. Teremos ocasião de estudar estas questões de forma mais aprofundada na última parte deste trabalho. Por ora, terminaríamos com a formulação de uma hipótese, cuja confirmação só será possível num estudo com um âmbito cronológico mais lato.

Essa Igreja que se constrói em Trento e que se afirma como grande estrutura operativa a partir deste concílio, terá encontrado uma resposta eficaz às tendências acima expostas, potenciadas pelas capelas privadas. Com efeito, poderão ter desempenhado um papel muito eficaz as “confrarias das almas”, que desde finais do século XVI, na sequência da reforma tridentina, rapidamente cobrem, de forma cerrada e uniforme, todo o território português. Através do empenho de certas ordens religiosas (carmelitas, franciscanos, jesuítas, dominicanos, agostinhos) e da obrigatoriedade consignada pelos Bispos, as confrarias das

---

<sup>239</sup> Para o maior desenvolvimento de tudo isto cfr. *infra*, pp. 122, 138 ss..

almas surgem em cada paróquia, capela e convento, alcançando-se, no início de Setecentos, números verdadeiramente significativos, sobretudo se comparados com agrupamentos populacionais muito maiores: Porto, 208; Lisboa 400; e Paris, 350<sup>241</sup>. Como têm salientado os Autores, as confrarias das almas estabeleciam um campo propriamente “devocional” para o destino dos sufrágios fúnebres, em contraponto ao sistema de beneficência social que a Coroa implementava, com as Misericórdias. Mas é muito importante mencionar um outro aspecto: estas novas “corporações” dedicadas ao sufrágios das almas apresentava a grande vantagem de um inequívoco enquadramento institucional, bem para além do “desorganizado” mundo das capelas fúnebres privadas, onde a vontade do defunto fundador como “lei” rivalizava com a tendência totalizante da autoridade da Igreja. Fundadas e vigiadas de perto pelas autoridades eclesiásticas, tinham sido dotadas de uma estrutura organizacional e de ritos religiosos muito padronizados e decididamente catequéticos. Podiam portanto ajudar a controlar um mundo de bens das almas que a primazia à vontade dos defuntos tinha teológica e juridicamente ambíguo. Algo de muito semelhante se passou em Espanha, com a difusão da “missa da alma” após o Concílio de Trento. Esta é uma nova devoção, uma liturgia especial e aprovada pela Igreja, que deveria ser realizada em altares específicos e indulgenciados. Surge em força na testamentária madrilena logo no início da implementação das reformas tridentinas, e substitui de forma rápida os ciclos de missas “supersticiosas”, tão combatidas pelo conclave reformador. Rápida e indolor, por assim dizer, pois os próprios Padres conciliares tinham realçado a delicadeza das reformas, em terreno devocional, e aconselhado a preferência por procedimentos de substituição aos de supressão pura e simples<sup>242</sup>... Talvez devêssemos ainda aproximar deste tipo de ofensiva sobre a “privatização dos sufrágios pelas almas” os “bassins du Purgatoire” que se difundem pelo Midi de França, permitindo o controle dos culto (também nos seus aspectos administrativo e financeiro) pelas autoridades municipais e eclesiásticas<sup>243</sup>.

A segunda questão tem a ver com o outro grande corpo administrativo-normativo da época, a Monarquia. A ofensiva eclesiástica sobre as “capelas privadas” teria um paralelo numa outra grande operação, bifronte, levada a cabo pela Coroa portuguesa: a “reforma” das instituições pias, que estudaremos de seguida; e a criação das misericórdias, “confrarias

---

<sup>240</sup> *O direito subsidiário num comentário às Ordenações Manuelinas atribuído a Luís Correia*, pp. 17-18, Lisboa, Ed. Ática, 1973, e *História do direito português*, p. 332, n.1.

<sup>241</sup> Para tudo isto cfr. João Francisco Marques, “Rituais e manifestações de culto”, pp. 587-596, HRP, II, pp. 517-564.

<sup>242</sup> Carlos M. N. Eire, *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*, pp. 229-231, Cambridge, CUP, 1995.

<sup>243</sup> Michele Fournié, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320- vers 1520)*, p. II, Paris, Cerf, 1997; e, com Charles Peytavie, “Les élites urbaines et la mémoire des morts” in *La mort*

régias” com que na Época Moderna se reorganiza, sob uma égide suprema, a assistência aos diversos “pobres”. Os estudos têm posto em relevo as diferenças estruturais entre esta forma de assistência e a praticada no mundo medieval. Pesem embora as continuidades<sup>244</sup>, é a intervenção régia, nomeadamente através da poderosa arma que era o “privilégio”, que marca a diferença de forma clara – mesmo que tenha começado mais cedo do que se pensava e, também aqui, D. Manuel venha “concluir um ciclo”, como tentaremos demonstrar em relação às capelas<sup>245</sup>.

Podemos pensar que as «confrarias das almas», grandes instituições de assistência régias, como o Hospital de Todos-os-Santos, e as Misericórdias, representam tentativas de controlo, por parte da igreja e da Coroa, sobre um «corpo das almas» deixado por demasiado tempo a cargo dos “leigos” e dos “súbditos”? O último capítulo deste trabalho demonstra, parece-nos, a grande vitalidade e operacionalidade que estes “grupos subalternos”, conjuntos intersectantes, conseguiram dar aos mecanismos de salvação da alma pelos sufrágios. As circunstâncias do “longo século XVI” implicaram porém um reforço das autoridades régia e eclesiástica sobre os vários corpos sociais... Entre estes, o «corpo das almas dos mortos» era demasiado importante para os vivos para que fosse possível deixar de estender até elas essas autoridades.

---

*et l’au-delà en France méridionale (XIIe.-XVe. siècle)*, pp. 223-268, Toulouse, Privat, 1998 (“Cahiers de Fanjeaux”, 33).

<sup>244</sup> Recentemente evidenciadas pela documentação reunida no volume dedicado à época medieval na colecção *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, como salienta o coordenador da colectânea na sua introdução ao volume (José Pedro Paiva, “Introdução”, pp. 14 ss, in *Antes da Fundação das Misericórdias*, pp. 7-20, vol. II de *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, coord. J. P. Paiva, Lisboa, União das Misericórdias Portuguesas, 2003).

<sup>245</sup> Cfr. *infra*, pp. 167 ss..

#### 4. *As almas dos reis mortos contra os reis vivos: as respostas de “um outro Direito”.*

No Portugal tardo-medieval, eram vários os templos que custodiavam corpos e objectos régios. Por um lado, claro, as igrejas conventuais onde tinham sido sucessivamente sepultados os monarcas, entre as quais avultavam Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça, bem como o primeiro panteão régio propriamente dito, na Batalha<sup>246</sup>; por outro, igrejas com ligação particular a este ou aquele monarca, em função de promessas ou devoções. Alguns destes templos destacaram-se pela forma como desenvolveram textos e rituais, de modo a afirmarem as respectivas prerrogativas quanto ao papel de garantes da memória e das almas régias. No período que estudamos, foram a este respeito exemplares Santa Cruz de Coimbra, o mais antigo, aureolado pela custódia do corpo do Fundador; e Santa Maria da Oliveira, sediado em Guimarães e gozando portanto do prestígio da antiguidade sacra e política, mas tendo também sido muito revalorizado pelo Rei “da Boa Memória”, em função da protecção que a Virgem aí venerada lhe teria concedido em vários momentos difíceis do seu reinado.

Auto-transformados em verdadeiros “santuários régios”<sup>247</sup>, geriam de forma diversificada o património simbólico de que dispunham, quer em função da presença de corpos dos reis, quer da custódia de objectos específicos relacionados com eles quer, por fim, dos variados privilégios que lhes haviam sido concedidos pela Monarquia. Invocavam-no em ocasiões de conflito com os diferentes poderes, incluindo os eclesiásticos: Santa Maria da Oliveira é paradigmática deste último caso, pela forma como geriu a difícil autonomia em relação à Sé de Braga<sup>248</sup>, mas Santa Cruz de Coimbra

<sup>246</sup> Sobre o assunto, veja-se a útil síntese de Saúl António Gomes, “Os panteões régios monásticos portugueses nos séculos XII e XIII”, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 4, pp. 283-295, Guimarães, Câmara Municipal/ Universidade do Minho, 1997, e “Percursos em torno do panteão quatucentista de Avis”, *Biblos*, vol. LXX (1994), pp. 197-242; José Custódio Vieira da Silva, *O panteão régio do mosteiro de Alcobaça*, Lisboa, IPAR, 2003. Sobre Santa Cruz de Coimbra, veja-se Armando Martins, *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*, pp. 730 ss, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003. Na primeira obra citada são também referidas as igrejas de conventos mendicantes e a sé de Lisboa, escolhidos de forma mais dispersa e devocional. Sobre o tema, do ponto de vista de história do poder, cfr. ainda José Mattoso, “O poder e a morte”, pp.403-405, *Anuario de estudios medievales*, 25 / (1995)395-427.

<sup>247</sup> Sobre o conceito, e a importância deste estatuto, cfr. Colette Beaune, “Les sanctuaires royaux. De Saint Denis à Saint Michel et Saint Léonard”, in *Les lieux de la mémoire. II. La Nation*, dir. Pierre Nora, vol. 1, pp. 57-88, Paris, Gallimard, 1986; sobre a importância, para os mosteiros periféricos, em apresentarem o rei como fundador, Amy Remensnyder, *Remembering kings’ past: monastic foundation legends in medieval southern France*, pp. 100-107, Ithaca, Londres, Cornell University Press, cop. 1995.

<sup>248</sup> Vertente que não analisaremos aprofundadamente de seguida, remetendo portanto os principais estudos sobre o tema: A. D. Sousa Costa, MPV, III/ 1, pp. 557-575; H. Baquero Moreno, “Rui da Cunha, D. Prior da Colegiada de Guimarães e a política do seu tempo”, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. V, pp. 171-182, Guimarães, Comissão Organizadora, 1982; José



não lhe ficou atrás, chegando a incluir bispos e seus familiares na lista dos castigados pelos poderes sacrais de que dispunha<sup>249</sup>. Os conflitos que mais obrigaram a conjurar este tipo de poderes, porém, foram os tidos com o poder civil, nas suas várias formas – autoridades municipais, senhores locais e, por fim, a própria Coroa.

Nas linhas que se seguem, analisaremos dois grandes momentos de “invocações sacrais”, ocorridos em Santa Cruz de Coimbra e em Santa Maria da Oliveira. Entre outros casos semelhantes, estes interessam ao nosso estudo porque dizem respeito ao assunto que temos vindo a estudar: a defesa da sacralidade da propriedade da Igreja. No entendimento eclesiástico, a destinação desta a objectivos sobrenaturais não podia ser posta em causa pelos poderes civis sem desencadear castigo. Enquanto elaborava uma impressionante reflexão canónica e teológica sobre o tema, e agia junto das Monarquias pelos canais políticos, a Igreja desenvolveu ainda uma “terceira via” de actuação, duplamente magistral.

Desde logo, porque partia de uma “re-imaginação” do poder com o qual lutava. Com efeito, a eficácia da luta contra reis os prevaricadores do presente era garantida pelo papel central que nela assumiam os “monarcas fundadores” – ou melhor, a invocação de casos em que a divindade do santuário os tinha protegido particularmente (em casos extremos, as próprias “aparições” dos “reis mortos”). Esta forma de “magia simpática” obrigava a grandes reconstruções da figura régia, tanto nas pessoas concretas, como no poder monárquico em geral: os reis do passado eram recriados em função do ideal do monarca piedoso e protector, e se preciso fosse apagavam-se bem conhecidos conflitos com o poder eclesiástico em geral e, até, com as próprias instituições interessadas. Como veremos, Santa Cruz de Coimbra utilizou Afonso Henriques - já de si longe de ser um obediente súbdito da Igreja, e por sua vez bastante castigado pelos poderes sacrais de S. Rosendo, por exemplo<sup>250</sup> - contra as limitações ao poder eclesiástico de D. João I; cinquenta anos mais tarde, em face da política de D. João II, aquele monarca foi transformado no mais acatador dos senhores pela Colegiada

---

Marques, *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, IN-CM, 1988, pp. 520 ss, Cláudia Maria N. T. da Silva, *O Mosteiro e a Colegiada de Guimarães*, Porto, diss. de mestrado apres. à FLUP, 1991.

<sup>249</sup> Cfr. infra, p. 72.

<sup>250</sup> Sobre a transformação da figura de D. Afonso Henriques por Santa Cruz de Coimbra, Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média” *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 3, pp. 85-123, Guimarães, Câmara Municipal/ Universidade do Minho, 1997 e bib. aí cit.; id., “O «guerreiro dos Cruzios» e o «guerreiro dos guerreiros»: a construção do leigo pelos textos cruzios e a sua recepção”, HRP, I, 445-52, e bib. aí cit.; sobre S. Rosendo e o mesmo monarca, id., “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”, p. 389, e bib. cit., *Lusitania Sacra*, t. 13-14 (2001-2002), pp. 369-450.

de Guimarães – pese embora a realidade de todas as restrições mencionadas, que teremos ocasião de estudar no próximo capítulo.

Magistral, ainda, porque trabalhou com um material de enorme peso religioso, moral e simbólico: as almas dos mortos. Está subjacente a este nosso trabalho a convicção firme de que, na sociedade medieval, as almas dos mortos tinham um enorme poder, estando presentes nas mais diversas instâncias e formas. Seja como “age group”, seja como parceiras numa relação de reciprocidade que cimentava toda a sociedade<sup>251</sup>, seja, enfim, como espectros e aparições<sup>252</sup>, as almas dos mortos não eram o tema de crença opcional dos dias de hoje, mas uma companhia permanente dos vivos. Os dois poderes principais da época medieval operaram sobre elas de muitas maneiras, quase sempre no sentido de uma “reificação” da matéria espiritual. Iremos ver como a Coroa dispunha de instituições e funcionários administrativos para lidar com as almas, e como lhes reconheceu amplos direitos jurídicos, em certos contextos<sup>253</sup>. No presente caso, foi a Igreja que personalizou e materializou de forma inequívoca as “almas dos reis mortos”, de modo a poder constranger os reis vivos e a cercear as tentativas excessivas de ingerências de uma forma profundamente emocional e essencial.

Antes de passarmos à análise dos dois casos mencionados, gostaríamos de fazer uma observação genérica. O presente estudo aborda apenas um dos tipos de invocação/manipulação do poder sagrado, em defesa das ingerências do poder civil. Para se perceber completamente a grande força que este tipo de reacção detinha, seria necessário estudá-la em conjunto com os restantes tipos, entre os quais sobressaem as “armas espirituais” que eram excomunhões, interditos, penitências públicas e/ou colectivas e, pela positiva, o apoio “sacral” ao poder político. Embora esteja por estudar, em moldes novos, a força das sanções sacras no Portugal medieval, há indícios de que pelo menos os directamente visados as tomavam a sério<sup>254</sup>. Certo é que, no século XV, essa força é efectiva, apesar das manifestações de incredulidade também existentes<sup>255</sup> e

<sup>251</sup> Sobre estas interpretações, cfr. infra, pp. 339 ss..

<sup>252</sup> A obra clássica é Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Ed. Gallimard, 1994.

<sup>253</sup> Cfr. infra, Cap. III.

<sup>254</sup> Armando Pereira, “O Infante D. Fernando de Portugal, senhor de Serpa (1218-1246). História da vida e da morte de um cavaleiro andante”, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. 10 (1998), pp. 95-121.

<sup>255</sup> Quanto à principal das sanções eclesiásticas, a excomunhão, é muito interessante o caso de um ditado relativizando a sua importância, que encontramos com alguma frequência em fontes portuguesas medievais, sob diferentes formas: em queixas dos eclesiásticos ao rei, nos séculos XIII e XIV (1250: na Cúria de Guimarães, o clero reporta que os meirinhos régios afirmam “*quod non darent pro excommunicatione paleam unam*”; 1361: nas cortes de Elvas, queixam-se dos oficiais de justiça do rei

da “realpolitik” de Coroas e Igrejas, que em ocasiões extremas optam normalmente por negociar<sup>256</sup>. Sem podermos aprofundar o tema, é possível no entanto referir alguns casos que tocam em especial o tema em estudo. Teremos, assim, a ameaça sempre latente que fez desta panóplia de castigos espirituais o arcebispo D. Fernando da Guerra, na sua luta contra a política joanina e eduardina sobre os direitos eclesiásticos, como teremos ocasião de estudar<sup>257</sup>. A crer de resto nas palavras do Arcebispo nos “agravos” de 1436, D. João I estava bem consciente da eficácia das excomunhões e dos interditos, pois pretendia alcançar poder sobre eles, cerceando assim a força eclesiástica daí proveniente<sup>258</sup>. E era com a excomunhão que o bispo do Porto, em 1457, tratava as autoridades locais ligadas aos legados pios, caso não respeitassem a jurisdição exclusivamente eclesiástica que sobre eles defendia existir. Esta medida preocupava sobremaneira a Câmara Municipal, que a referiu numa carta a Afonso V, solicitando medidas<sup>259</sup>.

Não menos influente teria sido o apoio sacral à Monarquia, que se consubstancializava de inúmeras formas, entre as quais cerimónias intercessórias pelos sucessos em ocasiões de perigo: nascimento de herdeiros, doenças, agonias, conflitos bélicos<sup>260</sup>. Há muitos testemunhos de cerimónias ordenadas pelo rei, pelo clero e/ou pelas autoridades municipais, envolvendo as igrejas locais, em que se realizam procissões, romarias, missas, em prol dos sucessos da Coroa. Em ocasiões de guerra, nomeadamente, a ajuda celestial terá sido muito prezada – tanto mais quanto, no século XV, se assiste ao recrudescer das campanhas de “Guerras Santa”, ao serviço das quais foi posta uma larga panóplia de recursos, alguns dos quais presentes no reino desde a

---

declararem “que esc munhom nom brita osso, e que o vinho nom amarga ao esc mungado” (*cit.* em Nuno E. Gomes da Silva, *História do direito português*, 3ª ed., p. 245); e numa fonte hagiográfica, que parece conter diferentes extratos de expressões proverbiais e orais (“Vida de S. Gonçalo de Amarante”, na única redacção conhecida, de 1513, mas partindo de um texto mais antigo: “*sentença de excomunhão não quebrava os ossos, não danpava a alma*” (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “A santidade”, p. 420, nt. 205). Esta alocação tem um uso mais repandido, sendo por exemplo reportada como de uso frequente, mesmo pelos eclesiásticos, na Montaillou de Jacques Fournier (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Cathars and Catholics in a French village, 1294-1324*, 3ª ed., p. 335, Londres, Penguin Books, 1990).

<sup>256</sup> Cfr. *infra*, p. e. pp. 121, 124.

<sup>257</sup> Cfr. *infra*, pp. 121, 130.

<sup>258</sup> “Item, conheço das scomunhões e jnterdictos; e, per cartas e sentenças abertas e seeelladas, pronunçia e declara serem jnjustamente ssomungados e jnterdictos” (MH, VI, p. 242); sobre estes agravos, cfr. *infra*, pp. 130; sobre a questão das excomunhões e interditos como pólo de conflito entre a Coroa e a Igreja no século XV, Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 491 ss.

<sup>259</sup> Cfr. *infra*, pp. 145-146.

<sup>260</sup> Sem nos referirmos a contaminações mais prolongadas e complexas entre os dois sistemas de representação simbólica, como seja a sacralização da monarquia e os funerais régios, que envolvem outras problemáticas, ou o uso de imagens e relíquias em ocasiões bélicas (teremos ocasião de voltar a abordar esta última temática- cfr. *infra*, pp. 228 ss.).

Reconquista<sup>261</sup>. Assim, se vimos os monges crúzios acompanharem com orações as batalhas do Fundador contra os muçulmanos<sup>262</sup>, também na expedição a Tânger, em 1458, D. Afonso V pôde contar com a recitação diária, numa das missas de todas as igrejas do arcebispado de Lisboa, de uma longa oração pela vitória das hostes – desde a partida até ao regresso a Portugal<sup>263</sup>. E todos os combatentes de África, bem como as suas famílias, podiam assistir às solenes procissões que pelo reino se faziam quando chegavam as “bulas da Cruzada”, ou quando partiam as naus<sup>264</sup>... Do mesmo modo se podem interpretar as festividades organizadas em função das vitórias alcançadas, como era o caso das missas solenes e das procissões celebradas nos dias das batalhas de Aljubarrota, Salado, Toro, etc.<sup>265</sup> A anuência da Igreja a estas celebrações era capital para a Monarquia, e deve ser contabilizada entre as armas de que a primeira dispunha para os momentos de conflito com a segunda<sup>266</sup>.

<sup>261</sup> Cfr. infra, pp. 217 ss..

<sup>262</sup> Maria de Lurdes Rosa, “A santidade”, p. 403; “O «guerreiro dos Crúzios»”, p. 449.

<sup>263</sup> Medida tornada obrigatória pelos visitantes do Arcebispo na visitação então feita: cfr. I. da Rosa Pereira, “Visitações de Santiago de Óbidos”, p. 153. Não fizemos investigação nesse sentido, mas supomos que a medida esteve vigente em todo o reino. Este tipo de acções terá estado presente em muitas outras ocasiões: Fernão Lopes, por exemplo, dedica um capítulo às “quais pessoas tinham cuidado de rogar a Deus pello estados destes reix”, antes da batalha de Aljubarrota (*Crónica de D. João I*, p. II, cap. XL – ed. de M. Lopes de Almeida e A. Magalhães Basto, vol. II, pp. 100-102, Barcelos, Livr. Civilização – Editora, 1983), contrapondo as rezas que se fizeram por todo o país, mas muito especialmente em Lisboa (onde a vereação determina suplementarmente um conjunto de medidas religiosas), ao “front de orações” que a mulher do rei de Castela tinha organizado em Ávila.

<sup>264</sup> Cfr. infra, pp. 229 ss..

<sup>265</sup> Sobre a primeira, cfr. estudo de um exemplo infra, p. 81; para a mesma em Évora, Ângela Beirante, *Évora na Idade Média*, p. 978, Lisboa, FCG/ JNICT, 1995; em Lisboa ela era encarada com particular solenidade: cfr. a postura camarária sobre a celebração, em *Livro das Posturas Antigas*, pp. 114-115, Lisboa, CML, 1974; sobre a segunda, em diferentes locais, Bernardo Vasconcelos e Sousa, “O sangue, a cruz e a coroa. A memória do Salado em Portugal”, p. 32, *Penélope. Fazer e desfazer História*, 2, Fevereiro 1989, pp. 28-48; sobre a terceira, pode citar-se o exemplo de Guimarães, (J. G. d’Oliveira Guimarães, “Festas anuais da Câmara de Guimarães (notas históricas)”, pp. 21-22, *Revista de Guimarães*, XXI (1904), pp. 20-34), o de Lisboa (em função das tréguas com Castela, foi suprimida em 1491, o que pensamos ter-se estendido a todo o reino) (*Livro das Posturas...*, p. 149 e p. 192) ou o de Évora (Ângela Beirante, op. et loc. cit.).

<sup>266</sup> A tomada em consideração deste tipo de factos para uma caracterização global e não-anacrónica do poder da Igreja tem sido uma das exigências da renovação historiográfica dos últimos anos, de que referimos apenas alguns títulos – B. Rosenwein, “Feudal war and monastic peace: cluniac liturgy as ritual aggression”, *Viator*, 2 (1971), pp. 129-157; P. Geary, *Le vol des reliques*; Lester Little, *Benedictine maledictions: liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca, Cornell U.P., 1993; G. Kozziol, *Begging pardon and favour: ritual and political order in early medieval France*, Ithaca, Cornell U.P., 1992; Frederick S. Paxton, *Christianizing death. The creation of a ritual process in Early Medieval Europe*, Ithaca, Cornell U. P., 1990, e *Liturgy and anthropology: a monastic death ritual of the eleventh century*, Missoula, St. Dunstan’s Press, 1993; Jq. Chiffolleau, “Pour une économie de l’institution ecclésiale à la fin du Moyen-Âge”, pp. 273-74, *Mélanges de l’École française de Rome, Moyen-Âge – Temps modernes*, t. 96 (1984), pp. 247-279. Já aqui, porém, o A. se interrogava sobre uma utilização demasiado apressada das categorias antropológicas (pp. 267-8), e tem ultimamente criticado a extensão anacrónica de algumas destas análises à Baixa Idade Média: “Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen-Âge”, p. 234, in *Religion et société urbaine au Moyen-Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, ed. Patrick Boucheron e Jq. Chiffolleau, pp. 227-252, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2000.

O primeiro caso a estudar diz respeito ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. O uso da “violência sacra” para castigo dos opositores do cenóbio era aqui antigo – e, talvez possamos dizer, quase tradicional. Está já presente na *Vita Theotonii*, em relação a conflitos internos ao grupo eclesiástico quanto à fundação do mosteiro. Terá conhecido repetições periódicas sempre que o mosteiro era seriamente ameaçado, pois há testemunhos – embora tardios, pois datam de finais do século XIV - de uma aparição de Afonso Henriques a um bispo de Coimbra, em 1233<sup>267</sup>. Certa foi, e de grandes dimensões, uma terceira vaga de sucessos miraculosos em defesa do mosteiro, ocorridos durante o priorado de D. Gonçalo Pereira (1414-1437)<sup>268</sup>.

Este priorado foi dominado pelo objectivo de recuperar urgentemente de uma época de decadência, que atingira o cume com o anterior prelado, D. Afonso Martins. Fruto dos problemas internos do mosteiro, é indispensável, porém, da crise generalizada que afectou a instituição eclesiástica desde o início do século XIV <sup>269</sup>. Ao assumir o governo, D. Gonçalo Pereira - que as fontes do mosteiro virão a representar aureolado de santidade, com traços providencialistas <sup>270</sup>- levará a cabo uma extensa restauração do património, sob todas as formas que este assumia, do material ao simbólico. D. Afonso Henriques vai surgir, neste contexto, como o grande defensor do mosteiro. D. Gonçalo tem de enfrentar difíceis conflitos com diferentes poderes leigos: o próprio Rei e as oligarquias locais, desde os cónegos da Sé aos oficiais de Coimbra, passando pelo Duque D. Pedro. Constrói-se e difunde-se então uma imagem de Afonso Henriques que zela de espada na mão pelo mosteiro que fundou, e cujos oponentes podem mesmo acabar por morrer. É a mais pura lógica do “crime e castigo”, uma das modalidades do uso clerical dos santos patronos<sup>271</sup>.

A via privilegiada de difusão desta imagem foram os milagres em defesa do mosteiro, realizados sempre que se chegava a vias de facto por causa de questões

<sup>267</sup> Sobre o passado de conflitos entre Santa Cruz e a diocese, é indispensável a análise de Armando Martins, op. cit., (“Primeira Secção, ponto 3”, e “Segunda secção”); sobre as “mortes rituais” que ele suscitou, Maria de Lurdes Rosa, “O «guerreiro dos Cruzios»”, p. 448 (*Vita Theotonii*); sobre a ameaça ao bispo, Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, p. 116.

<sup>268</sup> As linhas que se seguem são uma versão actualizada, com dados novos, de uma parte do nosso estudo “O corpo do chefe guerreiro” (pp. 114-116).

<sup>269</sup> Caracterização de todo este panorama em Armando Martins, op. cit., pp. 536 ss.

<sup>270</sup> Luis Krus, “Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos Nus”, pp. 22-23, *Studium Generale. Estudos contemporâneos*, nº 6 (1984), pp. 21-42; este Autor já chama a atenção para o culto de Afonso Henriques em Sta. Cruz (p.24, nt.9).

<sup>271</sup> H. Platelle, “Crime et châtiment à Marchiennes. Études sur la conception et le fonctionnement de la justice d’après les «Miracles de Sainte Rictrude (XIIe. s.), *Sacris Erudiri*, 24 (1980), pp. 155-202.

patrimoniais. Foram recolhidos no códice conhecido como “*Chronicas Breves e Memórias avulsas de Santa Cruz de Coimbra*”, ou “*Livro das Lembranças*”. Nesta compilação de finais do século XV, que reúne textos de natureza díspar <sup>272</sup>, estão inseridas várias notícias sobre os problemas do mosteiro no tempo de D. Gonçalo. A parte que condensa a intervenção sobrenatural do Fundador em prol do seu mosteiro parece-nos ser suficientemente estruturada para se poder falar de um verdadeiro “livro de milagres dos reis”, ou pelo menos algo entre isso e uma hagiografia de D. Gonçalo.

O milagre que nos é relatado de forma mais longa e circunstanciada versa sobre uma disputa das águas do mosteiro, entre Sta. Cruz e o Alcaide local. Depois da invocação aos “santos reis” feita pelo Prior, são punidos com a morte dois dos envolvidos na tentativa de desvio daquelas águas: o filho do poderoso Lopo Vasques, comendador-mor de Aviz e alcaide-mor da cidade, afogado misteriosamente num troço rasteiro do Mondego, e um tabelião que aconselhava os oponentes do mosteiro, de seu nome Pero Afonso “das Águas” <sup>273</sup>. A primeira morte reveste-se de circunstâncias particularmente trágicas. O pai do falecido tinha-se comportado de forma arrogante e iníqua com o mosteiro, a ponto de escarnecer das orações do Prior junto aos túmulos de Afonso Henriques e Sancho I, exclamando: “*leixaaos amdar com os Rex mortos amdemos com os Rex viuos e ueremos quem podera mays*” <sup>274</sup>. Ao saber da morte do filho, porém, a sua atitude mudará radicalmente. Exclama, angustiado, “*...estas Som as auguas de Samta Cruz que em esta noyte eu sonhaua em que morria o meu filho mujto amado*”. E irá depois suplicar a D. Gonçalo perdão pelo que tinha feito, bem como a sua presença e a dos restantes cónegos no funeral do filho, “*em louuor e omrra das chagas de Christo*”<sup>275</sup>.

Este milagre mereceu-nos uma referência pormenorizada porque nos parece condensar o cerne da mensagem eminentemente política da manipulação sacral de que faz parte. Os monges rejeitavam, em nome de Deus e dos reis antigos, o cinismo político da cariz racionalista que subjazia às observações do Alcaide. Ora, o Alcaide agia assim porque encontrava nos poderes superiores a complacência necessária, e mesmo apoio formal. As palavras do Alcaide sobre os “reis vivos” referiam-se a factos

<sup>272</sup> Para a sua caracterização, António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, 280-300, Porto, ed. Autor, 1964.

<sup>273</sup> Ed. de António Cruz, “*Livro das lembranças*”, pp. 101-103 e 121-123, in *Anais, crónicas e memórias avulsas Santa Cruz de Coimbra*, pp. 89-147, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1968.

<sup>274</sup> *Idem*, p. 102 e p. 122 (ligeiramente diferente: “*leixaaos vos andar Com os Rex mortos E nos andamos com Rex uiuos que maJs podem*”).

<sup>275</sup> *Idem*, pp. 103 e 123 (com ligeiras diferenças).

concretos, já que a sua intervenção contara com o apoio do Infante D. Pedro<sup>276</sup>. E este, como veremos, foi um dos principais teorizadores do controle da Igreja pelo poder régio<sup>277</sup>. A tudo isto respondia o mosteiro de forma clara, com o terrível sucesso que caíra sobre Lopo Vasques: o poder temporal não se podia eximir à tutela ética do sobrenatural; o pecado que a tal conduzia era a descrença, um vírus que os monges queriam impedir de lavrar, pois conheciam o seu poder laicizador. Assim, é esse pecado que se pune no Alcaide, fazendo passar a ideia de que a relação política é também religiosa, e que portanto implica uma posição crente, um acatamento reverencial dos intermediários, dos intérpretes do sagrado. O milagre pertence a um tipo bem característico, que encontramos noutros pontos da Cristandade tardo-medieval, em torno de conflitos entre o poder político e o religioso<sup>278</sup>.

Todo o “livro de milagres” se organiza quase como sabemos terem sido organizados os cartórios conventuais...: em torno das propriedades disputadas e, neste caso, miraculosamente salvas. Seguem-se várias mortes de personagens particulares, ou ligadas aos círculos eclesiásticos opositores do mosteiro, que não cabe agora invocar em pormenor<sup>279</sup>. Estudaremos antes o mais paradigmático de todos os milagres, que afecta directamente ninguém menos que o próprio monarca, D. João I. Embora não termine da mesma forma drástica que os restantes (todos acarretam a morte dos opositores...), a violência sacra desencadeada foi suficiente para fazer mudar de ideias um rei zeloso da defesa das prerrogativas régias. Vejamos como se processa todo o episódio.

No âmbito de uma inquirição a todo o reino, D. João I apreendera uma quinta do mosteiro, como bem da Coroa. Depois do evento, foi visitado durante a noite pela aparição do próprio Afonso Henriques, que “diselhe que nom tomase a qujntaa de Tamuya ao seu moesteiro de Santa Cruz mays que loguo lha desempachase Ca elle lha dera com outras mujtas cousas E posisoo es por sua alma E de toda sua geeraçom”. O defunto monarca estabeleceu, assim, a base de uma discussão desigual para o rei em ofício (que por acréscimo – mas não por acaso, na formulação escolhida - nem era, directamente, da geração a que Afonso se referia...): a própria alma prejudicada com as

<sup>276</sup> L. Krus, “Celeiro e relíquias”, p. 24.

<sup>277</sup> Cfr. infra, pp.

<sup>278</sup> Paolo Golinelli, “Il santo gabbato: forme di incredulità nel mondo cittadino italiano”, in *Culto dei santi nel medioevo italiano*, pp. 63-90, Bolonha, Clueb, 1991; Michael Goodich, “Miracles and disbelief in the late Middle Ages”, *Mediaevistik*, I (1988), 23-38.

<sup>279</sup> Cfr. “O corpo do chefe guerreiro”, p. 116. Martim Domingues de Seira, um dos personagens particulares, que age em benefício próprio, era também ouvidor do Duque D. Pedro e tenta usar a seu favor as prerrogativas do cargo. Há assim também neste caso, de certo modo, um ataque indirecto aos poderes temporais que o apoiavam.

suas acções profanas vem explicar que a quinta confiscada pertencia ao mosteiro, sendo ainda fruto de uma doação “por alma”, com tudo o que isso acarretava. A aparição não deixou porém o problema em bases puramente morais, pois teve ainda o cuidado de explicitar que, “se o contrario fizesse elle fosse certo que elle o defenderia O seu mosteiro do que a elle nom verria nem proueyto nem huum.” O efeito dissuasor foi imediato. Quando D. João acordou, chamou de imediato o funcionário responsável pelo confisco e mando-o “desembargar” a quinta do mosteiro. Nessa mesma manhã, no lugar simbólico que era a mesa de refeição do rei<sup>280</sup>, reconheceu publicamente o erro, de uma forma que torna evidente a tentativa de desculpabilização que se impunha, para salvar o prestígio face ao Fundador e à dinastia de que era um ramo secundário: “...*bem Se parecia que nom aprazia ao santo Rey Dom Afonso que Jaz em o Mosteiro de Santa Cruz que lhe tomasem o que lhe elle auja dado*”<sup>281</sup>. A narrativa toma o cuidado de precisar que estas palavras foram ditas em presença do oficial responsável pelo conflito, implicitamente afirmando que a sacrílega acção não se devia tanto ao rei quanto aos seus “maus conselheiros”<sup>282</sup>. Há aqui uma nítida intenção de não colocar demasiado em cheque um monarca que muito protegera Gonçalo Pereira<sup>283</sup>, sem porém deixar passar a ocasião de elaborar um texto exemplar para futuros ocupantes da Coroa<sup>284</sup>. Um último aspecto é digno de nota: o narrador do milagre explicita que os funcionários régios tinham determinado a apreensão da quinta “porque achauam pellos liuros qua Jazia Em no Regeenguo dElRey”; contra os “registos escritos” oriundos da burocracia régia, o mosteiro apresenta... uma aparição do próprio Fundador do reino, que pela palavra reduz a nada a escrita legalística. Aqui, de novo, estamos em presença de um tópico recorrente nestes episódios, caro a todos os poderes que tiveram de lidar com a burocratização da Coroa<sup>285</sup>, mas também, por outros motivos, ao raciocínio eclesiástico. Não nos esqueçamos que um dos grandes cavalos de batalha, no problema global em análise, foi a insistência da Igreja na validade dos testamentos de consciência, em que as

<sup>280</sup> Parece tratar-se da mesa da câmara régia, a mais privada – cfr. sobre ela RCG, p. 311.

<sup>281</sup> Todas as citações provêm do “*Livro das lembranças*”, ed. cit., p. 117.

<sup>282</sup> Figura típica dos escritos sobre o poder, na Idade Média: cfr. p. e. Mireille Vincent-Cassy, “Le don de sagesse et les conseillers royaux”, in *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, ed. Giulia Barone (et al.), pp. 177-202, Turim, Rosenberg & Sellier, 1994.

<sup>283</sup> Intervindo mesmo na sua nomeação para o mosteiro: Luís Krus, “Celeiro e relíquias”, p. 25.

<sup>284</sup> É curioso verificar que o texto era recopiado ainda no século XVII, requintado nos pormenores terríficos. Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 124, nt. 34, cita uma miscelânea setecentista existente na Biblioteca Pública de Évora, em cuja versão Afonso Henriques tem “um rosto perigoso e descontente”.

<sup>285</sup> Referindo o caso de um guerreiro que exhibe a sua espada aos juizes régios, como prova de posse de bens, e dos “velhos” que provam por “memória”: M. Clanchy, *From memory to written record. England, 1066-1307*, 2ª ed., pp. 21 ss, pp. 232-34, Londres, Edward Arnold, 1987.



deposições moralmente justificadas se sobrepunham a quaisquer exigências de formalidades por parte dos ordenamentos civis<sup>286</sup>, pretensão que deve ser inserida nessa outra, mais global, que era a jurisdição exclusiva ou privilegiada sobre toda a matéria testamentária.

Interessa por fim mencionar que o episódio é referenciável a uma ofensiva real joanina sobre os bens das instituições eclesiásticas, que está bem documentada. Para Margarida Garcês, ele reflecte reacções à primeira inquirição que D. João manda fazer à propriedade eclesiástica, em 1392<sup>287</sup>. Como veremos no capítulo que se segue, os problemas de D. João I com a hierarquia da Igreja sobre este tópico, e outros relacionáveis, estenderam-se por várias décadas, atravessando mesmo o priorado de D. Gonçalo Pereira. Datam de 1419 as chamadas “leis jacobinas”, que despoletaram um longo conflito, sanado apenas em 1427<sup>288</sup>. A redacção do milagre e o seu uso poderiam assim ter lugar num qualquer momento deste período, quando a situação foi considerada suficientemente grave para se recorrer aos “reis mortos”, e por acréscimo a um que o mosteiro desde há muito procurava (e continuaria a procurar) elevar à categoria de santo...<sup>289</sup>

O episódio de Guimarães envolve uma problemática distinta, mas também relacionada com a tentativa de estender a jurisdição régia aos bens da Igreja. No decorrer de 1483, cumprindo o que fora estabelecido por D. João II nas cortes do ano anterior, a Coroa procedeu à efectivação de um “pedido” de cinquenta milhões de reais, destinado pelo rei ao “pagamento de certas dívidas da alma del-rei meu senhor e padre, que Deus tem, e pera outros pagamentos doutras dividas nossas e corregimentos de nossa fazenda”<sup>290</sup>. O falecido Afonso V insistira no seu testamento na urgência de se sanarem as dívidas que deixara pois, enquanto tal não sucedesse, referira, a “minha alma jaria no fogo do purgatório muito tempo”. Nas primeiras reuniões após a morte do pai,

---

<sup>286</sup> É a questão na base da defesa do “*pactum nudum*”, magistralmente apresentada por Paolo Grossi, *L'ordine giuridico*, pp. 217-218, e que se relaciona com a defesa pela Igreja de que o testamento pio podia em última instância ser válido mesmo carente de todas as formalidades. A força desta convicção era tal que, aquando da revogação definitiva dos privilégios das “*pias causas*”, do século XVIII em diante, se colocou aos teólogos a plausibilidade da “*objecção de consciência*” por parte dos herdeiros, de modo a fazerem válidos testamentos que visassem o bem da alma do testador, embora não cumprissem as formalidades legais (cfr. L. Vignoli, *Il «favor piae causae»...*, p. 56).

<sup>287</sup> *Igreja e poder*, p. 124, nt. 34.

<sup>288</sup> Sobre tudo conferir *infra*, pp. 119 ss..

<sup>289</sup> Sobre a canonização de Afonso Henriques, Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, e *bibl. aí citada*.

D. João II resistira a um “pedido” formal e optara por “mostrar o testamento aos povos”, atitude que se prolongara nas cortes de 1481-1482, de Évora-Viana. Decerto porque a quantia alcançada por esta via moralizante não chegara ao necessário, em Outubro de 1482 o “Príncipe Perfeito” fora obrigado a convocar outra magna assembleia, desta vez com o objectivo específico de reunir a soma total. Delas saiu mesmo um “regimento para a cobrança dos 50 milhões”<sup>291</sup>.

Era em obediência a este, talvez até levando consigo um exemplar, que os “acontiadores” régios Gomes Afonso, Fernão Afonso Leborão e Rui Fernandes de Morgade, se encontravam, a 29 de Abril de 1483, em Guimarães, “ante a porta das casas de caterina diaz ama de Ruy de Sousa”. Aí teriam estabelecido uma espécie de escritório, e estavam “asy acontiendo e aualiando os moradores da dita uilla”. Foi então que se lhes dirigiram, em grupo presidido pelo tesoureiro e pelo mestre escola, todos os “conjgos preuendados e beneficiados na muyto honrrada e deuota Igreja de santa Maria de oliueira da dicta uilla”. Neste local público, provavelmente situado no centro da vila<sup>292</sup>, e na presença de muitos moradores, os cónegos, munidos com documentação remontando ao tempo da Condessa Mumadona<sup>293</sup>, dirigiram aos acontiadores um longo “requerimento” revoltando-se contra o que consideravam abuso e violência por parte dos funcionários régios: a cobrança à Colegiada do seu quinhão nos “cinquenta milhões”. Segundo o relato do sucedido que temos vindo a seguir, inserto numa sentença régia de Agosto do mesmo ano, dirimindo o conflito entre a Colegiada e os acontiadores<sup>294</sup>, os cónegos apenas teriam invocado, em defesa da sua posição, isenções, privilégios e benefícios de natureza legal, concedidos pelos reis de Portugal. Por um feliz acaso, porém, conhecemos uma cópia do requerimento, parcial, mas mesmo assim

<sup>290</sup> Cit. in Armindo de Sousa, *As cortes medievais portuguesas (1385-1490)*, pp. 427-428, Porto, INIC, 1990, onde também se encontra uma abordagem geral do problema (pp. 426-29).

<sup>291</sup> Tudo em idem. Sobre os “pedidos” régios, cfr. Iria Gonçalves, *Pedidos e empréstimos públicos em Portugal durante a Idade Média*, Lisboa, Ministério das Finanças, 1964 (pp. 46-48, para a actuação prudente de D. João II; pp. 60-61, 69-70, 175 e 276-281, sobre este pedido em concreto, com edição do “regimento”); sobre a posição da Igreja quanto ao seu dever de neles colaborar, no séc. XV, Margarida Garcês, *Igreja e poder*, 302-306.

<sup>292</sup> Pela forma da referência (“ante a porta das casas de caterina diaz ama de Ruy de Sousa”), e data da ocorrência, não foi possível localizar o sítio em Maria da Conceição Falcão, *Guimarães: «duas vilas, um só povo»: estudo de história urbana (1250-1389)*, 3 vols., diss. de doutoramento em História da Idade Média apres. Universidade do Minho, Braga, 1997. Supomos que seria central, devido à importância do acto.

<sup>293</sup> Mencionada no documento que iremos analisar de seguida (o “requerimento”) (p. 95 da sua edição por de Mário Martins, que seguiremos: Mário Martins, “«O Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira» de Afonso Peres”, *Revista de Guimarães*, vol. LXIII, 1953, pp. 83-132) (doravante LMNSO). Sobre a transmissão do “requerimento”, cfr. a “Nota Final 1”, no final do capítulo.

<sup>294</sup> IAN/ TT, *Colegiada de Guimarães*, docs. régios, mç.3, doc. 39. Sobre este documento cfr. a “Nota Final 1”, no final do capítulo.

de significativa extensão, e podemos verificar que naquele dia foram também (e sobretudo) invocados, para demover e amedrontar os funcionários do rei, acontecimentos de natureza muito diversa. Na verdade, o “requerimento” dos cónegos continha nada menos do que sete sucessos milagrosos sucedidos a reis de Portugal por intermédio da patrona da Colegiada, bem como uma longa lista de nomes de funcionários régios e advogados que, tendo atentado contra a instituição de modo semelhante aos acontiadores, tinham sofrido atrozes castigos (“*mortes, deshonrras, infamias, desterros e perdimentos de bens*”)<sup>295</sup>.

É este o documento - tão mais importante porque conhecemos bem as circunstâncias do seu uso e porque servirá de base a toda uma “mitologia da protecção régia” à Colegiada -, que analisaremos nas linhas que se seguem. Para compreender a sua argumentação, é preciso fazer um breve excuro pela história da Colegiada, focando em especial dois pontos, pela importância que eles irão ter em toda a história: o grande poder sacral que deteve a “Senhora da Oliveira”, entre meados do século XIV e as primeiras décadas da centúria seguinte; e as relações do Santuário com o poder régio.

A Colegiada de Guimarães, que c. 1107-1110 sucedeu ao imponente mosteiro fundado pela Condessa Mumadona<sup>296</sup>, era já uma vetusta e respeitável instituição quando, entre Outubro de 1342 e Março de 1343, uma série de milagres vem transformá-la num importante santuário de peregrinação, que congregava devotos de uma área vasta, do aro de Guimarães até Lamego e Viseu. Os milagres sucedem-se de forma muito rápida, após um acontecimento decisivo, que apenas conhecemos no relato conciso que abre o livro de milagres<sup>297</sup>. Em resultado de uma ordem divina, o vimaranense Gonçalo Esteves, filho de um mercador da vila, comprara uma cruz de pedra e trouxera-a até Guimarães. A oito de Outubro de 1342, a cruz foi posta na “alvaçaria” da vila<sup>298</sup>, acontecimento em que esteve presente o irmão do visionário,

---

<sup>295</sup> LMNSO, p. 96.

<sup>296</sup> Sobre esta questão cfr. José Marques, *Santa Maria da Oliveira, centro nacional de peregrinações*, 67-72, Braga, 1994 (sep. de *Santuário de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Penha. Simpósio mariológico. Actas*); sobre o importante património simbólico que já detinha o mosteiro de Mumadona, Maria de Lurdes Rosa, “Dos dons aos santos ao esplendor sagrado: a religiosidade da condessa Mumadona”, in HRP, I, pp. 423-432, e bib. cit.

<sup>297</sup> Seguimos a edição recente do mais antigo exemplar que se conhece, o traslado do “livro de milagres” feito em 1351, ed. por Cristina Célia Oliveira Fernandes, “O Livro dos Milagres de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Oliveira de Guimarães”, p. 234, *Revista de Guimarães*, vol. 109 (1999), pp. 217-297 [public.2003]; veja-se ainda, da mesma autora, “O Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães”, *Lusitania Sacra*, 2<sup>a</sup> s., t. XIII-XIV (2001-2002), pp. 597-607. Sobre os problemas que envolve esta fonte, começando pelo relato da origem da cruz, cfr. “Nota final 2”, no final do capítulo.

<sup>298</sup> Na sua edição do “Livro de Milagres”, Mário Martins hipotiza que este termo desconhecido seja uma corruptela de *acaçaria* (*paço*) (LMNSO, p. 106, nt. 5). Já em 1900, porém, Albano Bellino sugerira uma outra interpretação, que apresenta como mais consentânea tanto com a disposição urbana de Guimarães,

relatando a origem do gesto. Assentada a cruz junto de uma oliveira seca, a árvore reverdesceu no prazo de três dias. Em Dezembro, tinham começado os milagres com seres humanos, seguindo-se de forma ininterrupta durante vários meses. Parte significativa destes milagres foi constituída por exorcismos muito especiais, em que os demónios falavam, revelavam identidades e associações diabólicas, confirmavam o poder da Virgem ali honrada. Uma segunda particularidade destes milagres foi a presença, em grande número deles, de alguns personagens leigos que detinham poderes especiais sobre os demónios, sendo elas quem segurava os endemoninhados e os constrangia aqueles a revelar quem eram e as razões porque atormentavam as suas presas<sup>299</sup>.

Não cabe aqui desenvolver um estudo desta “erupção” do divino na vida religiosa de Guimarães, até então bem pacata, em termos de intervenções sobrenaturais directas. É no entanto importante realçar que tudo aponta para que tenha sido uma impressionante manifestação do sobrenatural, em termos religiosos e emocionais<sup>300</sup>. Teve ainda um outro efeito colateral de peso: foi especialmente proveitosa para o acréscimo do capital material e simbólico da Colegiada. Esta passará a ser um importante centro de peregrinações do Portugal dos séculos XIV e XV, remetendo para lugar secundário o afamado túmulo de S. Torcato, local com que a Colegiada manteve uma relação ambígua<sup>301</sup>; e os seus bens aumentam de forma significativa, numa

---

como com a profissão do doador da cruz (mercador): o termo original seria “Alvaçaria”, (espaço com casas e lojas onde os mercadores se recolhiam) (*Archeologia Christã*, pp. 125-26, Braga, Empresa da História de Portugal, 1900). A questão da disposição urbana de que fala este A. é confirmada por Maria da Conceição Falcão, op. cit., III, 769-812. Aceitando esta hipótese, o protagonismo dos leigos em todo o episódio surge acentuado (cfr. nt. final 2).

<sup>299</sup> “Livro dos Milagres...”, ed. Cristina C. O. Fernandes, pp. 237-290. Sobre isto, cfr. a “Nota Final 2”, no final deste capítulo.

<sup>300</sup> Para além do que resulta da análise dos milagres, que visivelmente agitaram, nos meses em causa, toda a população de Guimarães ( não só), temos o testemunho da própria acção que trouxe até nós o “livro dos milagres”: a versão que dele temos é a cópia que um tabelião local faz, em 1351, a pedido do cônego encarregue das obras, para “enuiar mostrar os fieis de Deus Cristaaos pera ffazerem de sas ajudas pera obra da dicta Sancta Maria da Oliueira” (ed. cit., p. 232). Maria da Conceição Falcão, op. cit., II, pp. 395-396, descobre a primeira referência aos milagres, em documentação corrente, no testamento de um nicolau Geraldês, mercador, de 1350, que manda que lhe cantem as “trinta missas do milagre”. Não sabemos se se tratará exactamente de uma referência aos milagres da Senhora da Oliveira, se de uma forma de designar o “trintário gregoriano” (sobre o “milagre” por detrás deste, cfr. infra, pp.413 ss.). No entanto, se for relacionado com o sucedido localmente, poderá ter o interesse suplementar de se poder relacionar com um pedido feito por um dos “espíritos” que atormentam uma miraculada, que suplica que lhe mandem celebrar trinta missas numa dada igreja, metade à honra do orago local, metade à de Nossa Senhora da Oliveira (cfr. infra, nt. 356 da p. 92). Poderemos pensar que os cônegos desenvolveram devoções litúrgicas directamente relacionadas com os “seus” milagres”, de que o pedido de Nicolau Geraldês seria um exemplo?

<sup>301</sup> Para um elenco destes centros, e importância da S<sup>a</sup> da Oliveira, Mário Martins, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2<sup>a</sup> ed., pp. 89-104, Lisboa, Brotéria, 1957; sobre a relação com S. Torcato, cfr. ainda a “Nota Final 2”, no final deste capítulo.

tendência que se reforçará após a confirmação do santuário como local de devoção particular de D. João I<sup>302</sup>.

É, quanto a nós, bastante provável, que a devoção joanina tenha algo a ver com a fama que estes milagres haviam granjeado ao santuário. Seja como for, foi duradoura e benéfica para ambas as partes. Segundo Fernão Lopes, o Mestre de Avis prometera à Senhora da Oliveira, “amte que emtrasse a batalha”, ir a pé de Aljubarrota até ao santuário, caso vencesse o crucial recontro<sup>303</sup>. A promessa foi paga em Outubro de 1385<sup>304</sup>. Ainda segundo o Cronista, o rei fez uma segunda promessa de romaria, ao que parece antes do cerco de Coria (Junho de 1386), que foi cumprida no regresso de Castela<sup>305</sup>. A estas visitas seguiram-se várias outras, ao longo do reinado<sup>306</sup>. De facto, D. João I veio a tornar o Santuário num alvo frequente do seu mecenato sacro, e mesmo em de algo mais importante, na consolidação do poder de uma dinastia adventícia: um marco da protecção milagrosa que Santa Maria estendera sobre o novo monarca e sobre o “novo” reino, que se apresentava como tendo saído de uma perigosa crise com auxílio divino<sup>307</sup>.

Sem nos determos, por conveniência de exposição, em todas as doações de bens e privilégios que o rei concedeu à Colegiada<sup>308</sup>, vejamos como a igreja desta foi, de diversos modos, transformada num memorial da batalha de Aljubarrota. Assim, o próprio rei custeou a reconstrução parcial do edifício, imortalizando em letreiro de pedra que o fazia por gratidão à Virgem pela vitória em Aljubarrota. O monarca esteve presente na sagração do novo altar-mor, em 1401, eternizando também em pedra essa

<sup>302</sup> José Marques, “Santa Maria da Oliveira...”, pp.75-76 e “Património e rendas da Colegiada de Guimarães em 1442”, pp. 215-217, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. II, 1981, pp. 213-237, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981. Sobre a protecção régia até ao reinado de D. João I, inclusive, Maria da Conceição Falcão, op. cit., I, pp. 163- 236.

<sup>303</sup> *Crónica de D. João I*, vol. II, cap. XLI, pp. 161-62 da ed. cit..

<sup>304</sup> Passando por Coimbra e Porto, o rei chega a Guimarães, “(...) omde o rezeberaõ cõ graõ preçisaõ cleriguos e frades e toda outra gemte. E feita sua oração e oferta, deu muitas esmolas e tornou-se ao Porto” (id., p. 162) (este trecho é tudo o que o cronista diz sobre o assunto).

<sup>305</sup> Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, vol. II, cap. LXXVII (ed. cit., p. 192). O cronista diz apenas: “ell Rey partio pee [sic] terra pera Samta Maria de Guimarães, a que prometera de hir.”

<sup>306</sup> Mário Barroca, *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*, vol. II, t. 2, p. 1926, Lisboa, FCG/ FCT, 2000, fornece uma útil lista.

<sup>307</sup> Abordagens às várias protecções divinas a D. João I, à dinastia que fundou e ao reino “pós 1385” podem ver-se em Margarida Garcês, *O messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1385-1415)*, Lisboa, Cosmos, 1992; em Armindo de Sousa, *A morte de D. João I. Um tema de propaganda dinástica*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1984; e em Luís Adão da Fonseca, “A morte como tema de propaganda política na historiografia e na poesia portuguesa do século XV”, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 507-538.

<sup>308</sup> Sobre o tema, cfr. as obras cit. na nt. 302. Refira-se, como exemplar, que D. João I chegou a impetrar, e a obter, do Papa, a plena isenção da Colegiada em relação à jurisdição de Braga, algo de que o

ocasião<sup>309</sup>. É provável que o armorial representado nos seus tectos, que data do reinado joanino, seja uma evocação directa daquele momento decisivo<sup>310</sup>. No tesouro da Colegiada, segundo a tradição, guardavam-se vários objectos doados pelo rei ou comprados com a prata que doara em diferentes ocasiões<sup>311</sup>. Por fim, a procissão comemorativa da Batalha de Aljubarrota, comum a todo o reino, realizava-se na vila com particular solenidade. É mesmo provável que na sua última visita a Guimarães, em Agosto de 1409, D. João I tenha aí comemorado o evento, assistindo aos festejos solenes<sup>312</sup>. Pela descrição que os cónegos inserem no “requerimento”, e que é talvez a mais antiga conhecida<sup>313</sup>, a procissão era de facto uma imponente encenação, plena de momentos simbólicos, compreendendo-se que os autores a tenham querido apresentar como “*a mais devota e solemne procissão que se fas em todos os dittos Reinos*”. Os beneficiados, cónegos e clérigos coreiros dirigiam-se ao local da igreja, em procissão, juntamente com o “*povo da ditta Villa*”. Era então celebrada uma missa solene, no “padrão da dita oliveira”, pela “*guarda e salvação*” de D. João I e seus sucessores no régio ofício; seguia-se-lhe uma pregação sobre o que sucedera na “Batalha Real”.

---

arcebispo (apesar de amigo e apoiante de D. João I) obviamente recorreu, alcançando a revogação do privilégio (José Marques, *A arquidiocese de Braga*, p. 521).

<sup>309</sup> José Marques, “Santa Maria da Oliveira...”, p. 82. Sobre as obras de D. João I, cfr. o *Boletim da Direcção Geral de Edifícios e monumentos Nacionais*, nº 128, Guimarães, Lisboa, 1981 [Igreja de Nossa Senhora da Oliveira]; sobre os letreiros, Mário Barroca, *Epigrafia*, vol. 2, t. 2, nº pp. 1918-1927 e pp. 2057-2067.

<sup>310</sup> Luís Ferros, “A decoração heráldica do tecto da Igreja da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira”, p. 389 e pp. 393 ss, *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 383-401, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981; Luís Manuel Teixeira, “As pinturas dos tectos da igreja da Colegiada da Oliveira e a sua situação no contexto da pintura medieval peninsular”, p. 457, in *idem*, pp. 449-60; Horácio M. P. Bonifácio, “Alguns aspectos da iconografia religiosa nas tábuas dos tectos de Santa Maria da Oliveira”, in *idem*, pp. 367-73.

<sup>311</sup> Os objectos que a tradição descrimina como doações de D. João I são um anjo em prata, proveniente da capela do monarca castelhano, e as armas que usara na batalha; o rei oferecera ainda grande quantidade de prata, de que se tinham feito vários objectos, dos quais o mais célebre é o tríptico actualmente conservado no Museu Alberto Sampaio. As doações de objectos estão referenciadas da forma genérica que aduzimos, em Fernão Lopes, onde ainda menos se referem as armas régias e a “pesagem em prata” (cfr. supra, nt. 304). Não conhecemos qualquer outra fonte sobre o assunto, entre esta crónica e o “requerimento” de 1483, onde se encontram várias narrativas sobre as peças doadas (cfr. infra, pp. 94 ss.). Em contrapartida, o “requerimento” será a fonte de todas as observações posteriores sobre as peças, parecendo-nos plausível que tenha permeado até documentos tão “neutros” quanto os inventários (cfr. infra, pp. 94-95). Os estudos mais recentes sobre as principais peças deste espólio reconhecem as dificuldades de uma atribuição cabal a D. João I, considerando embora plausível a tradição: Maria Emília Teixeira, “Revisão de um problema: o tríptico de prata do Museu de Alberto Sampaio”, *Revista de Guimarães*, vol. LXVIII (3-4) (Jul.-Dezº 1958), 407-38; e *O loudel do rei D. João I*, 3ª ed., Lisboa, Museu de Alberto Sampaio, IPPC, 1999; sobre esta peça veja-se ainda a síntese recente de Mário Barroca, in *Pera guerejar. Armamento medieval no espaço português*, pp. 282-84, Palmela, Câmara Municipal, 2000.

<sup>312</sup> José Marques, “Santa Maria da Oliveira...”, p. 82.

<sup>313</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 94. São normalmente usadas a do “Regimento da Sacristia” de 1663 (ed. E. d’Almeida, “Os cónegos da Oliveira”, pp. 219-226, *Revista de Guimarães*, vol. 35 (1925), pp. 207-

Durante tudo isto, estavam expostos “*no mais publico e eminente logar do ditto padrão*”, os objectos guerreiros que teriam sido doados por D. João I. Após a pregação, entrava-se na igreja em procissão solene, estando nela montada uma “*tumba realmente ornada em redor da quoaal en memoria do ditto Rey Dom João et Reys e polas almas de todolos que se na ditta Batalha finarão se dizem çertos responssos e psalmos mui solemnemente cantados com seus versos e oraçõins (...)*”<sup>314</sup>. O extenso conjunto cerimonial terminava assim com uma verdadeira evocação fúnebre militar, um momento de sufrágio das almas dos benfeitores da Colegiada e dos heróis do Reino.

A protecção régia continuou a efectivar-se nas décadas seguintes. Com D. Duarte parece ter havido uma situação menos favorável, pelo menos quando o monarca deu razão ao Arcebispo de Braga no conflito jurisdicional que o opunha à Colegiada<sup>315</sup>; mas o impasse foi completamente ultrapassada pela protecção, de cariz até pessoal, que o Regente D. Pedro concedeu à instituição, pela grande ligação que tinha ao Prior, D. Rui da Cunha. O Infante D. Pedro deslocou-se expressamente de Coimbra a Guimarães, para assistir à festa da Senhora da Oliveira, em 15 de Agosto de 1442. Do mesmo modo, visitaram o Santuário D. Afonso V e D. João II, respectivamente em 1462 e 1483<sup>316</sup>. Durante estes dois reinados, porém, as relações com a Monarquia foram-se deteriorando, a ponto de, em 1476, o Santuário e a Colegiada terem sido alvo do confisco de uma grande quantidade de peças de prata, por parte dos oficiais régios encarregues de recolher meios de financiamento da guerra que então decorria, contra Castela. Entre estas contou-se mesmo uma “lanpada grande de prata (...) com as armas del rrey dom Joham que o virtuosso rrey deu aa dicta egreja”<sup>317</sup>. Esta recolha das pratas

---

226, e vol. 36 (1926), p. 27-45 (ref. às comemorações em pp. 31-32) e a do Pe. Torcato Peixoto (de 1692, 1ª ed. 1845), *Memórias resuscitadas da antiga Guimarães*, Porto, Tip. da Revista, 1845.

<sup>314</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 94

<sup>315</sup> H. Baquero Moreno, “Rui da Cunha...”, p. 174; F. Neiva Soares, “Conflitos jurisdicionais entre a Colegiada e o Arcebispo de Braga (séculos XIII a 1831)”, p. 20, *Actas do congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, II, pp. 11-29, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981. Não sabemos se foi este o único desentendimento entre D. Duarte e a instituição, mas nada mais encontramos na bibliografia disponível, e uma resposta cabal à questão exigiria uma investigação totalmente fora do âmbito deste trabalho. É de assinalar que o “requerimento” põe na boca do próprio D. Rui da Cunha, dirigindo-se ao aflito D. Henrique do cerco de Tânger, uma queixa contra o “quebrantar de privilégios” da Colegiada por D. Duarte, que teria sido levado “por muito mau concelho” (“requerimento”, ed. cit., p. 97). Sobre o episódio cfr. infra.

<sup>316</sup> Tudo segundo José Marques, “Santa Maria da Oliveira”, p. 82.

<sup>317</sup> O assunto é abordado por id., p.85, e tratado com mais desenvolvimento pelo mesmo Autor em “A Colegiada no priorado de D. Afonso Gomes de Lemos (1449-1487)”, pp. 286-288, *Congresso Histórico de Guimarães*, II, pp. 239-323, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981 (onde se edita o inventário das peças confiscadas, de onde retirámos a citação) e em “O Príncipe D. João (II) e a recolha das pratas das igrejas para custear a guerra com Castela”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 1, pp. 201-219; Porto, UP/ CNCDP, 1989. As linhas que se seguem sobre o assunto baseiam-se nestes estudos, muito exaustivos.

era apresentada pelo príncipe D. João, então encarregue do governo, como um simples empréstimo; mas os oficiais régios procederam a ela antes mesmo de alcançada a autorização dos prelados – prevendo decerto a sua oposição frontal, até porque entre os objectos em prata se encontravam muitos ex-votos, que não podiam ser destinados a outros usos sem autorização papal. As instituições visadas reagiram como seria de esperar: nas sés de Coimbra, Guarda e Braga, os oficiais régios viram-se obrigados a usar a força para entrar nas salas do tesouro. A Colegiada de Guimarães opôs-se igualmente à entrada do funcionário régio encarregue da recolha, sem que no entanto conseguisse evitar o confisco de um grande número de peças. A documentação restante não indicia a existência de uma reacção semelhante à do “requerimento” de 1483, mas todo o contexto influenciou decerto a drástica tomada de posição que este último representa – tanto mais que era agora monarca o príncipe que em 1476 procedera de modo tão gravoso.

As dificuldades na resistência ao poder régio prendiam-se também com as fraquezas internas da própria Colegiada. O longo priorado de Afonso Gomes de Lemos, entre 1449 e 1487, foi desastroso a vários títulos. Segundo a investigação aprofundada de José Marques sobre este período, o prior agiu “(...) como um autêntico comendatário (...), primando pelo absentismo, desmesurada sofreguidão das riquezas e desinteresse pelo bem da Colegiada.”<sup>318</sup>. A conflituosidade interna foi enorme, com questões sérias a oporem os cónegos a Afonso Gomes de Lemos. A Colegiada incompatibilizou-se ainda com os Mendicantes da vila, o que acabou por conduzir à suspensão dos serviços de pregação com eles acordados; por fim, os problemas jurisdicionais com Braga tornaram-se verdadeiras batalhas<sup>319</sup>.

Em função deste gravoso contexto - bem como, possivelmente, de lógicas internas à dinâmica peregrina que seria importante apurar -, o santuário encontrava-se numa trajectória descendente quanto ao seu poder sacral. Os cónegos ainda tentaram encetar, em inícios da década de '80, um projecto de reorganização da peregrinação, que visava captar mais devotos. No próprio ano de 1483 fora apresentado ao Papa o pedido de um conjunto de indulgências para os peregrinos do Santuário, que alcançara resposta positiva. O plano não logrou porém os efeitos desejados, e a difícil situação económica da Colegiada foi-se agravando cada vez mais, para apenas recuperar, ao que

---

<sup>318</sup> “A colegiada de Guimarães no priorado”, p. 290.

<sup>319</sup> Cfr. para tudo, idem, pp. 246-272.



parece, durante o século XVI<sup>320</sup>. As diversas tentativas que os cónegos então empreenderam para controlar, em benefício da Colegiada, o culto de S. Torcato, igualmente não resultaram, esbarrando sempre com a oposição popular<sup>321</sup>.

O “requerimento” dos cónegos, em Maio de 1483, é um texto compósito, misto de razões legais e de argumentos milagrosos. Organiza-se pela apresentação do que poderemos chamar “causas” ou, nas palavras dos redactores, “respeitos”, que fundamentam a identificação da Colegiada como “a mais veneranda et honrradoira igreja collegiada que aja en todos aquestos Reinos”<sup>322</sup>. Podemos considerar cinco destas causas como “histórico-legais”, em termos da legalidade coeva: a grande antiguidade da fundação; a presença de grande número e qualidade de relíquias; a fundação em homenagem às mesmas relíquias e seus santos; o facto de preceder em antiguidade o castelo, que fora fundado para sua defesa; e a riquíssima dotação que lhe fizera a Condessa Mumadona<sup>323</sup>. Não nos deteremos sobre esta fundamentação, a não ser para fazer dois reparos que salientam a subtilidade e a riqueza da argumentação dos Cónegos: a filiação inequívoca que se estabelece com o convento da mítica Mumadona, condessa e devota, anterior ao poder régio que agora se enfrenta (e que é precisa ao ponto de evocar directamente o conteúdo do testamento, que os Cónegos aliás brandem contra os acontiadores)<sup>324</sup>; e a supremacia do poder eclesiástico sobre o temporal, expressa pela reivindicação de anterioridade ao “castelo”, símbolo por excelência do segundo, que “(...) foi feito e edeficado pera sua defensão solamente e pera lhe ser, como de feito foy, dado en dotte e patrimonio, ante que os mouros ocupassem a terra de Hespanha”<sup>325</sup>.

No meio destes, em quarto lugar, é apresentada a “causa milagreira”, cuja exemplificação ocupa... oitenta por cento do documento. O nível a que se põe o problema é elevado, acompanhando o tom do anterior elenco: “O ssenhor Deos teve

<sup>320</sup> Sobre todos estes aspectos, cfr. José Marques, *Santa Maria da Oliveira*, pp. 86-87.

<sup>321</sup> Para mais pormenores sobre isto, cfr. a “Nota Final 2”, no final deste capítulo.

<sup>322</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 91.

<sup>323</sup> Os três primeiros encontram-se na ed. cit., p. 91; o quinto e o sexto, nas pp. 94-95. No manuscrito o que seria “sexto” é classificado como “9º”, mas já Mário Martins sugere a correcção.

<sup>324</sup> Os cónegos referem “aquesto publico instrumento de testamento de Dona Mona fundador della, o qual vos aqui apresentamos” (ed. cit., p. 95); a referência directa ao texto do testamento encontra-se na menção às relíquias: “reliquias de Nosso Senhor Jesu Christo e da Virgem Maria sua madre e de todos los doze Appostollos e treze com são Paulo e de vinte e sete Sanctos e Sanctas e martyres, confessores et Virgens” (sobre este elenco no testamento de Mumadona, Maria de Lurdes Rosa, “Dos dons aos santos....”, pp. 424-428).

<sup>325</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 94.

sempre et, hoje em dia, tem por bem de se en ella fazerem, como se cada dia fazem, os mais e maiores milagres que en nenh a caza de devação en todos los dittos Reinos e, principalmente, aserqua do estado Real.”<sup>326</sup>. A esta introdução, que afirma o Santuário como o mais importante local de protecção divina aos reis de Portugal, segue-se o relato circunstanciado de seis milagres sucedidos a dois emblemáticos reis de Portugal: Afonso Henriques e D. João I, ou sejam, os fundadores das duas dinastias até aí existentes.

O primeiro monarca é evocado no cenário da sua partida de Guimarães “pera deitar os Mouros fora da terra” – o próprio momento de início da Reconquista, factor essencial para a consolidação do poder de Afonso, e processo que expulsaria os “Mouros”, evocados noutras partes do texto como os grandes fautores da perda de património da Colegiada (equiparada sempre ao mosteiro de Mumadona)<sup>327</sup>. Nessa altura crucial, o Fundador ouvira missa “no altar da ditta Senhora”, sobre o qual tinham estado colocadas as suas armas, durante toda a cerimónia, por ordem sua expressa. No final, Afonso enverga-as, tomando-as como se fossem uma dádiva da Virgem, e colocando-se sobre seu directo patrocínio: “*Senhora, com aquestas armas que me vos dais et as que eu ei por tomadas da uossa mão confio eu e espero en uossa merçe e uirtude guançar o nome de Rey et Reino en honra e louuor de Nosso Senhor Jesu Christo uosso bento filho*”<sup>328</sup>.

Não conhecemos outro registo deste episódio<sup>329</sup>. Embora a solução do problema da sua origem e difusão seja impossível no âmbito deste trabalho, gostaríamos de apontar algumas ideias sobre o tema. É certo que D. Afonso Henriques manteve uma boa relação com Guimarães, que compensa em 1128, com a confirmação do foral, dos

<sup>326</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 91.

<sup>327</sup> “Requerimento”, ed. cit., pp. 94-95.

<sup>328</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 91.

<sup>329</sup> Para um elenco das fontes mais antigas, José Mattoso, “A realza de Afonso Henriques”, pp. 214 ss, *Fragments de uma composição medieval*, pp. 213-232, Lisboa, Estampa, 1987; vejam-se ainda artigos genéricos sobre o lendário deste rei, em diferentes épocas: Fernando Castelo-Branco, “O lendário de D. Afonso Henriques”, *Actas do Congresso Internacional de Etnografia promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso*, vol. III, pp. 127-145, Lisboa, s.n., 1965; do mesmo autor, “Aparição e milagre marianos na vida de D. Afonso Henriques”, *Acta Congressus Mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, vol. VI, pp. 397-403, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970. Na igreja da Colegiada, o milagre virá a ser representado no retábulo do altar-mor, no contexto das guerras da Restauração, e da especial protecção régia que em 1645 os Cónegos logram alcançar de D. João IV (empreendimento com o qual se deve relacionar a cópia dos vários milagre datada desse ano (ms. ed. por Mário Martins, op. cit., que já o relaciona com as campanhas da Restauração, mas no sentido da defesa das prerrogativas da Colegiada e povo de Guimarães contra as exacções régias – p. 90)- Vítor Serrão, “Fr. Manuel dos Reis e as pinturas de «ex-votos» políticos do antigo retábulo da Colegiada de Guimarães”, p. 153, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 3, pp. 147-159, Guimarães, Universidade do Minho/ Câmara Municipal, 1997.

prejuízos sofridos durante o cerco do ano anterior, agradecendo ainda o apoio então prestado pela população<sup>330</sup>. Com a Colegiada as relações também teriam sido favoráveis, embora praticamente nada se saiba a este respeito. O mais antigo documento que subsiste sobre a ligação dos reis de Portugal a esta instituição data do reinado de D. Afonso II, e nele se diz que o pai e avô do monarca tinham sido patronos da Colegiada, dedicando-lhe grande amor, bem como ao Prior e Cónegos<sup>331</sup>. Mas é estranho que não conste de outras fontes um episódio como o apresentado no “requerimento”, que confere uma importância capital ao auxílio de Santa Maria de Guimarães, para as conquistas de Afonso Henriques. Podemos pensar que a sua inserção se destina a tornar mais antiga e prestigiada a protecção régia sobre o agora santuário? É que D. João I tinha em 1483 já grande prestígio e alguma antiguidade, mas não deixava de ser oriundo de um ramo bastardo, e D. Afonso Henriques era o Fundador por excelência. Tendo em conta que o “requerimento” se destinava a um monarca com o perfil de D. João II, a inclusão do primeiro rei teria toda a pertinência...

Mas foi de facto ao grande patrono do mosteiro que os cónegos mais recorreram, para esconjurar a ameaça do “rei vivo”. Referem-se a D. João I os cinco milagres seguintes, e diz respeito ao seu filho Henrique uma sexta ocorrência de foro sobrenatural, incluída no final do “requerimento”. Através destas narrativas, constrói-se a ideia de que a Senhora da Oliveira estendera sobre D. João I uma protecção continuada, tendo salvo a vida do rei e a existência do reino em numerosas ocasiões, sendo que aquele se mostrara sempre um obediente e agradecido filho. Pela negativa, no episódio do Infante D. Henrique, a infracção régia cometida por D. Duarte é implicitamente ligada ao desastre de Tânger. Sobre D. Fernando recaía a punição pelas acções do irmão mais velho (mal aconselhado, é certo); este é indirecta mas profundamente afectado; D. Henrique, instado pelo prior da Colegiada D. Rui da Cunha, tem ainda hipótese de repor a ordem correcta das coisas, se se encomendar devotamente à Senhora da Oliveira, “prometendolhe de lhe fazer reformar os privilegios e liberdades que el Rey uoso padre deu, e lhe uoso irmão quebrantou por muito mau conzelho”<sup>332</sup>.

<sup>330</sup> Margarida Garcês, “Guimarães, D. Afonso Henriques e a co-fundação do reino – uma invocação ambígua”, p. 112, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol 6, pp. 109-129, Guimarães, Universidade do Minho/ Câmara Municipal, 1997.

<sup>331</sup> José Marques, *Santa Maria da Oliveira*, pp. 70-71. Mais adiante, o Autor considera que D. Afonso Henriques teria frequentado amiúde o templo, que era a igreja matriz da vila (p. 79).

<sup>332</sup> “Requerimento”, ed. cit., pp. 96-97. Todo o episódio é dramático e, a ter-se passado como diz o “requerimento”, comprova o hábito e a capacidade de manipular emoções dos eclesiásticos da Colegiada.

Refira-se ainda que a inserção desta narrativa de “possível milagre” em favor do Infante D. Fernando não deve ser separada das tentativas que, pelo menos desde 1473, os cónegos da Colegiada vinham fazendo, no sentido partilharem a celebração da memória do “Infante Santo”. Com efeito, data de Novembro desse ano a resposta de Fr. João Álvares, companheiro, biógrafo e guardião da memória de D. Fernando, a uma carta do Prior e cónegos da Colegiada, sobre a data da morte deste. Através dela, verifica-se que os clérigos já tinham colocado na igreja um retábulo retratando o Mártir de Fez, e que pretendiam desenvolver de forma mais intensiva o culto respectivo<sup>333</sup>. A par de um interesse comum a outras igrejas e personalidades do reino, motivado sem dúvida pela comoção quanto ao impressionante destino do Infante<sup>334</sup>, parece-nos clara, na Colegiada, a intenção de manter o lugar de templo privilegiado da Dinastia de Avis, apesar de não acolher o corpo de nenhum dos seus membros. Promovendo o culto do “Infante Santo”, reforçavam em particular a sua posição em relação ao outro grande “santuário” régio dos reis de Avis, a Batalha, que desde 1451 abrigava as vísceras do filho de D. João I, e que no ano anterior à resposta de Fr. João Álvares aos cónegos, recebera em solene cerimónia régio-eclesiástica, os restantes despojos do malogrado Infante<sup>335</sup>.

Como referimos, o rei da “Boa Memória” é a grande figura régia do “requerimento”, e é com o exemplo deste rei morto que os Cónegos se propõem enfrentar o monarca vivo que há tanto tempo os contrariava nos seus privilégios materiais e jurisdicionais. D. João I é o miraculado de Aljubarrota, que vai a Guimarães reconhecer publicamente a sua dívida, e colocar o reino sob a protecção da Senhora da Oliveira, com a expressa menção que age como o Fundador (primeira narrativa)<sup>336</sup>; é o fiel cumpridor de promessas, que manda reconstruir o templo e lhe “outorga os grandes

---

O Infante D. Henrique encontra-se em Tânger “em mui gram pensamento e agonia depois da entrada do Iffante D. Fernando (...). Rui da Cunha, Prior da ditta igreja, foi a elle et se pos en giolhos ante elle dizendo: «Senhor, quereis Vós que liure a uos et a esta gente deste perigo en que estais e ainda tire uoso irmão do catiueiro en que hé posto? encommedaiuos deuotamente a Madre de Deos inuocada e adorada na sua igreja d’Oliueira de Guimarães na qual o Senhor Deos sempre fez muito milagres e marauilhas pelo estado Real, prometendolhe de lhe fazer reformar os privilegios e liberdades que el Rey uoso padre deu, e lhe uoso irmão quebrantou por muito mao conçelho, et eu confio en sua mizericordia que, por rogos da dita Senhora, liure a Vos e anos et ao dito uosso irmão, como uos dezejaes” (etc.).

<sup>333</sup> João Luís Fontes, *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, pp. 137-138, Cascais, Patrimonia, 2000.

<sup>334</sup> Idem, pp. 119-20 e 130-139; cap. VII.

<sup>335</sup> Idem, pp. 130-131, 138-139, 190 ss.

<sup>336</sup> “Requerimento”, ed. cit., pp. 91-92.

privilégios e liberdades que a dita igreja tem” (segunda narrativa)<sup>337</sup>; é o homem frágil, apesar de rei, que, à semelhança de outros peregrinos deste e doutros santuários, é salvo de uma mordidela da “cadella danada” pela intervenção da Senhora da Oliveira (terceira narrativa)<sup>338</sup>; é o rei exemplar que, em pleno esforço de guerra no cerco de Tuy, repreende apesar disso os seus oficiais por obrigaram constrangerem a serviço bélico os caseiros da Colegiada, dele isentos por privilégio (quarta narrativa)<sup>339</sup>; e é, por fim, o filho agradecido que, depois da vitória de Ceuta, vem pedir perdão a Nossa Senhora da Oliveira por não a ter visitado antes de partir para África, e lhe atribui mais esta vitória (quinta narrativa)<sup>340</sup>. O conjunto é de tal forma completo, em termos de construção de figura do “bom rei” por oposição ao “mau”, com episódios tão adequados ao momento de 1483, que merece decerto o elogio feito na carta ao “senhor irmão”, que defende a apresentação do documento ao rei, na íntegra: “he copiozo e todo en si mui uerdadeiramente muitas das couzas e das substancias de seu fundamento”<sup>341</sup>.

Seja-nos permitido uma maior explicitação do episódio do cerco de Tuy, verdadeiramente exemplar. Narra este que, mesmo constrangido pelas circunstâncias da operação de cerco, D. João I não só recusou a utilização dos mantimentos dos caseiros da Colegiada, como custeou o regresso destes a Guimarães. Depois de tomada Tuy, dirigiu-se à porta do Santuário, proclamando em “altas vozes” que não hesitaria em castigar de forma drástica os seus “maus oficiais”: “Senhora, estes meus officiais e deste conselho son consirando que uos sois aquella que combateis, e deffendeis e uellais e roldais, e porem não cessão de quebrantar os priuilegios e liberdades que eu dei a esta uossa igreja, fazendo servir os priueligiados delle no que lhes apraz, porem eu uos prometto que se uos elles, daqui em diante, outra tal fizerem eu enforque dous ou tres a estas uossas portas”... Em semelhante discurso, as exacções feitas à Colegiada com base numa má interpretação da “lei do Reino” foram transformadas em ofensas à Santa

<sup>337</sup> “Requerimento”, ed. cit., pp. 92-93.

<sup>338</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 93. Sobre este “milagre”, cfr. *infra*, p. 99.

<sup>339</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 93.

<sup>340</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 93.

<sup>341</sup> Esta carta segue o “requerimento”, sem cortes, na cópia de 1572 inserta na de 1620, ed. por Mário Martins, em LMNSO, pp. 97-98. Truncada no início e fim, a datação tem de ser feita por conjectura. Situamo-la no reinado de D. João II, entre Maio de 1483, data do requerimento, e 1495, final daquele reinado (parece mesmo ser anterior a 22 de Dezembro de 1492, data da morte de um cónego que é referido de forma que indica, com alguma certeza, que estaria ainda vivo: o “abade de Freitas” – cfr. José Marques, “A colegiada de Guimarães no priorado...”, p. 289). Pelo conteúdo, parece próxima ao requerimento; talvez esteja relacionada com contenda em que D. João II profere sentença a 17 de Agosto de 1483 (a carta fala de levar o requerimento ao rei, o que poderia ser pensado no contexto de uma contenda, em que se tenta influenciar o poder régio).

Patrona. O rei é forçado a intervir para repor uma ordem sagrada das coisas, o que exigiria nada menos do que a aplicação da pena capital aos “maus funcionários”...

Não se pense que o nível da violência régia, neste caso ao serviço da Senhora (os enforcamentos nem seriam no pelourinho, mas às portas do templo) era exagerado. Basta compará-lo com o exercido directamente pela divindade do Santuário, que se manifesta num segundo bloco de ocorrências sacras. Ao contrário das anteriores, são de cariz negativo; sintomaticamente, não eram infligidos aos reis, mas sim a esse grande “bode expiatório” das acções indignas daqueles, que eram os “maus funcionários” ou os “maus conselheiros”. Não estando protegidos pelas prerrogativas régias, sobre eles recaíam os castigos mais violentos, numa verdadeiro jogo de espelhos, entre o irreal e o possível... Já os vimos presentes (e castigados pelos “reis mortos”) em Santa Cruz de Coimbra. No “requerimento” de Guimarães são directamente invocados, contra os seus pares em exercício de funções, vários oficiais régios que tinham atentado contra a Colegiada. De novo empregando a interpelação directa, os Cónegos enumeram a Fernando Afonso Leborão e companheiros os terríveis castigos a que se arriscam: *“E porque vos, dictos Senhores, lançadores e aconthiadores, sem embargo das sobredittas couzas e cada h a dellas, não esguardando que uos nam está bem nem feroso tentardes, por vossso feitos e proçedimentos, de fazer inclinar e provocar elRey nosso Senhor ao que por ventura vos menos bem dezejais ou entervees a os desviar da carreira das benções, com que lhe seus Antecessores e padres leixarão a encomenda da ditta igreja e guarda dos seus privilegios, nem temendo outrossi as mortes, deshonnras, infamias, desterro e perdimento de bens que, pella dita rezão, vieram a (...)”* [segue-se os nomes dos oficiais régios e “vogados” que tinham atentado contra os bens e direitos da Colegiada].

Na carta a que já nos temos referido, a par dos elogios tecidos ao texto do requerimento, lamenta-se apenas que não tenha sido nele inserido último episódio de castigo a um destes letrados- funcionários, obcecados com a justiça humana e mesmo blasfemos para com a divina. É um relato particularmente impressionante, pela violência que evoca, pelo prolongamento do castigo que defende e, por fim, pela dimensão pública que, tal como no “requerimento”, revestiram crime... e, aqui, castigo. Dir-se-ia que a Colegiada tentava manter vivo e bem alto o fluxo poder sacral que marcara decisivamente a sua história, com os milagres de 1342-43.... Diz respeito a um “Pedro d’Ulivão”, advogado, que segundo a Colegiada tudo fizera para atentar contra os

privilégios desta. Apesar de muitas vezes admoestado, prosseguia nos seus intentos<sup>342</sup>. Certo dia, encontrando-se sentado sobre os “muimentos” junto às portas da igreja, foi admoestado e repreendido por dois cónegos, “*en prezença de muito povo que hy estava*”. Deveria cessar a sua perseguição à Colegiada, para evitar a ira de Deus. O advogado dá uma resposta inaudita: “*disse que fossem bugiar, que não era o Diabo tam feo como o pintavão e que, sem embargo do que dizião, não entendia d abrir mão, enquanto vivesse*”! Esta postura, profundamente enraizada na cultura popular até há muito pouco tempo<sup>343</sup>, correspondia a uma negação tanto da profundidade excessiva do Diabo, como do monopólio eclesiástico sobre o seu controle. Poderemos ver no advogado um descendente, ou aparentado, desse prováveis “virtuosos”, ou “animosos”<sup>344</sup> que em 1342-43 haviam ladeado os clérigos no controle dos muitos demónios que tinham vindo desafiar os poderes da Senhora da Oliveira? Ou tratava-se apenas de um crente na eficácia das leis humanas, céptico quando aos castigos divinos que os cónegos tanto gostavam de brandir? Seja como for, num relato deste tipo (mesmo que apareça muito ancorado numa “realidade real”...), é preciso não esquecer contaminações com essa figura típica de milagres e “exempla”, que era o blasfemador. A blasfémia era um dos pecados mais gravosos do sistema medieval<sup>345</sup>. Nos manuais de confessores que circulavam em Portugal na Baixa Idade Média, figurava entre os atentados ao Oitavo Mandamento (“Não darás testemunho falso”), devendo o confessando ser interrogado, entre outras coisas, “se blasfemou de Deus ou de Sancta Marya ou dos seus sanctos”<sup>346</sup>. Nos catecismos do mesmo período, era mencionada entre as consequências do pecado da ira, e dentro deste situava-se na graduação mais elevada, ou seja, a “yra em palaura juriosa”, a que correspondia “seer cõdenado per sentença a pena de fogo”<sup>347</sup>; podia ainda ser encontrada nos “pecados contrários à fé”<sup>348</sup>.

O poder de Nossa Senhora da Oliveira estava porém à altura de tão grande ofensa, que será punida com a morte do infractor. A exemplaridade da punição, porém,

---

<sup>342</sup> “Carta”, ed. cit., pp. 97-98.

<sup>343</sup> Adolfo Coelho, “Materiais para o estudo das festas, crenças e costumes populares portugueses”, pp. 337-338, in *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, cit., pp.277-372; também na pregação quatrocentista francesa está documentada esta posição dos fiéis, que os clérigos se esforçavam por contrariar: D. Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen-Âge. XIIIe.-XVIe. siècle*, p. 289, Paris, Hachette, 1998.

<sup>344</sup> Cfr. a “Nota Final 2”, no final deste capítulo.

<sup>345</sup> Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les pechés de la langue*, pp. 173-180, Paris, Cerf, 1991.

<sup>346</sup> Por exemplo no quatrocentista *Tratado de confissom* (Chaves, 1489), p. 40, ed. José Barbosa Machado, Braga, Ed. APPACDM, 2003.

<sup>347</sup> *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*, p. 240, ed. de Elsa M<sup>a</sup> B. da Silva, Lisboa, Ed. Colibri, 2001.

não termina aí, pois será ainda manifesto, através de diversos sinais, que a sua alma estava em perdição. Num e noutro aspecto, a narrativa condensa um intenso simbolismo que importa decifrar. Tendo pecado com a boca, revelando através dela a perfídia do coração, Pedro d’Ulivão irá receber, em simultâneo à ofensa (“a qual palavra quase não era ainda acabada”), um castigo a ela simétrico, afectando-lhe os dois órgãos “vias de pecado”: cai quase morto em terra, “tragando a língua com os dentes, sem nunca mais falar nem saber se era besta se homem, et assi foi levado a sua casa onde lhe logo lhe saio a alma da carne”.. Quando foi necessário abrir a sepultura para nela enterrar a viúva, trinta e três anos depois (atente-se na simbologia do número)<sup>349</sup>, o corpo do advogado foi encontrado inteiro, salvo o gorgomilo. Ora a garganta, e mais concretamente a língua, que causara a morte do advogado, eram “locais típicos” do pecado inerente à profissão de advogado- a manipulação da palavra, ou mesmo a mentira. A crença que os advogados podiam incorrer facilmente nestes outros “pecados de língua”<sup>350</sup> preside a relatos utilizados nos “exempla”, como o do repelente sapo que é encontrado a comer a língua do cadáver de um advogado que fora mandado desenterrar pelo filho, duvidoso sobre a bondade da profissão do pai, que pretendia seguir<sup>351</sup>.

Se o órgão do pecado fora punido no acto da ofensa, nos anos que se seguem será a própria terra a não querer comer o que restava do corpo. A incorruptibilidade dos corpos era ambígua, o que explica as cautelas eclesiásticas aquando da descoberta de corpos intactos, após anos de sepultura<sup>352</sup> (bem como o desenvolvimento de práticas “populares” afins)<sup>353</sup>. Explica Patrice Georges que se acreditava que “(...) o Diabo

---

<sup>348</sup> Idem, p. 249.

<sup>349</sup> Corresponde ao tempo da vida terrestre de Jesus, número simbólico: R. Allendy, *Le symbolisme des nombres. Essai d’arithmosophie*, p. 382, Paris, Chacornac Frères, 1948; cfr. ainda, para a presença deste número nos testamentos medievais, J-P. Deregnaucourt, *Autour de la mort à Douai. Attitudes, pratiques et croyances, 1250/ 1550*, vol. I, p. 261, diss. apres. à Univ. Charles de Gaule, Lille, dact., Lille, 1993.

<sup>350</sup> Carla Casagrande, Silvana Vecchio, op. cit., p. 187 (“mendacium”) e p. 213 (“contentio”).

<sup>351</sup> Jacques Berlioz, “Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XIIe.- XIVe. siècles)”, p. 236-237, *Micrologus*, VII (1999), pp. 231-246.

<sup>352</sup> Sobre a ambiguidade das posições, dado que a incorruptibilidade era um dos sinais mais aceites por todos (clérigos e leigos), cfr. A. Vauchez, *La sainteté*, pp. 499-507; sobre a reprovação clara por parte dos canonistas, quanto à aceitação daquela característica e do “odor”, como sinais de santidade, no processo histórico de “legalização” das canonizações pela Igreja, cfr. Avid Kleinberg, *Prophets in their own country. Saints and the making of sainthood in the late Middle Ages*, p. 35, Chicago/ Londres, U. Chicago P., 1992.

<sup>353</sup> A. C. Pires de Lima, *As lendas. O santo preto. Processo popular de canonização*, pp. 18-20, Porto, s.n., 1946. Os corpos incorruptos detinham uma enorme importância no sistema de sagrado “popular” – cfr., entre outros estudos, J. Pina Cabral, *Filhos de Adão, filhas de Eva. A visão do mundo camponesa no Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote, 1989 (com a interessante recensão de C. Walker Bynum, fazendo comparações com os casos medievais, em “Holy anorexia in modern Portugal”, *Culture, medicine and psychiatry*, 12 (1988), pp. 239-248).



suspendia a putrefacção dos apóstatas, dos feiticeiros e dos não-baptizados. A fórmula de excomunhão predizia aliás: «depois da tua morte, o teu corpo ficará eternamente incorruptível, como a pedra e o fogo»<sup>354</sup>. Esta terrível ameaça e sinal eram certamente perceptíveis pela população de Guimarães: está documentada para o “livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira”, que não só relatava casos locais, como era algo que os cónegos brandiam, a jeito de elementos de persuasão, quando necessitavam de arranjar dinheiro para as obras da igreja<sup>355</sup>... Um dos “demónios” que fala através de um possesso confirma que “nom o queria terra comer”, solicitando dos herdeiros o cumprimento de determinadas missas e a satisfação dos danos que causara, com forma de “sair pena em que andava”<sup>356</sup>.

Resta enfim mencionar que, mais uma vez, se apostou numa publicitação dos castigos de Nossa Senhora, dado que, enquanto se procedia ao enterramento da mulher, o corpo de Pedro d'Olivão “foi tirado da Cova et acostado a parede do mosteiro de S. Francisco, onde assi esteve em pee como se fora vivo em carne, a vista de toda a gente”. Exposto aos olhares de todos, o cadáver foi tratado sem o respeito que se impõe perante os “bons mortos”<sup>357</sup>, tentando-se demonstrar a perpetuidade do castigo que recaia sobre o blasfemador. Já fora do nosso período em estudo - pelo menos no que diz respeito a testemunhos directos -, mas merecendo menção pelo interesse, circulava ainda, nos textos filo-Colegiada, um terceiro castigo do advogado. Referimo-nos à crença de que ele estava representado numa das figuras grotescas do “padrão” que abrigava a cruz “normanda”, por debaixo do “altar da vitória”, consagrado a Nossa Senhora em agradecimento pela vitória de Aljubarrota<sup>358</sup>. Pelo menos no século XVII, a figura do

<sup>354</sup> “Mourir, c’est pourrir un peu. Intentions et techniques contre la corruption des cadavres à la fin du Moyen-âge, pp. 367-368, in *Micrologus*, VII (1999), pp. 359-383.

<sup>355</sup> Cfr. “Nota final 1”, no final do capítulo.

<sup>356</sup> “Livro de milagres”, ed. cit., p. 250. O relato é bastante complexo, porque o “demonjho” refere dois pecados: o de arrancar os marcos das herdades dos vizinhos, que é o que deveria ser emendado pelos filhos, pela restituição das propriedades; e a “posseção” da rapariga que é alvo do milagre, “porque lha dera a dicta ssa madre porque a dicta sa filha nom quis casar hu era voontade da madre”. O demónio identifica-se como “Steue Domjnguez, morador em Paaços de Bayam e que ffora tabliom de Bayam”. Estes últimos traços – identificação precisa e posseção de rapariga “entregue” por familiares – são comuns a vários outros casos de “demónios” deste livro de milagres, e é ainda frequente a pertença aos meios “administrativo-legais” (tabeliães, notários). Este conjunto de narrativas aponta inequivocamente para a presença de associações de demónios, frequentadas pelo/as miraculado/as. Assim, pensamos que, mais que a “mudança dos marcos”, o verdadeiro motivo da incorruptibilidade deste corpo seria a sua natureza de feiticeiro, ou mesmo demoníaca. Desenvolveremos o assunto num estudo sobre os milagres (cfr. “Nota final 2”, no final do capítulo).

<sup>357</sup> Os cadáveres eram considerados como algo em que não se devia mexer (e muito menos expôr.); as práticas que obrigavam à abertura de sepultura eram no entanto variadas, e a tarefa era então entregue aos coveiros, personagem ambígua: D. Alexandre-Bidon, *La mort*, p. 229-31.

<sup>358</sup> Torcato Peixoto de Azevedo, *Memórias ressuscitadas*, cit., pp. 261-62 (sem referir a proveniência do documento).

grato e fiel D. João I, aliada à recompensa das suas virtudes, continuava a sobrepor-se àqueles que tentavam usar as leis civis para prejudicar a Igreja.

Antes de terminarmos a presente análise, impõem-se algumas observações de fundo sobre o “requerimento”. Em primeiro lugar, é importante mencionar que ele parece ter tido uma notável e continuada descendência, sendo invocado sempre que era necessário resistir às pressões régias. Se as distorções e manipulações da versão editada pelo Padre Torcato Peixoto de Azevedo não se deverem a este Autor, nem sempre respeitador das exigências historiográficas, então comprova-se que o “requerimento” foi de novo utilizado no reinado de D. Manuel. Com efeito, as *Memórias Ressuscitadas* inserem uma cópia do documento, com grandes cortes e modificações em relação ao texto de 1483, mas seguindo-o no essencial, que é apresentada como um “requerimento” do Prior e dos Cónegos aos oficiais régios que procediam à cobrança de um “pedido” do Venturoso, que assim procurava obter “cinco milhões”<sup>359</sup>. Não é fácil averiguar a veracidade desta ocorrência. No reinado manuelino houve realmente um “pedido” votado em cortes, em 1502, que se destinava às fortalezas do Norte de África, e que consistia numa soma de “vinte milhões”<sup>360</sup>. Os “cinco” de Guimarães serão a execução de uma parte? A resposta cabal a esta pergunta exigiria uma pesquisa aturada nos documentos da Colegiada, fora do alcance do presente trabalho. Parece-nos no entanto provável que tivesse ocorrido esta re-utilização do “requerimento” (que teria sido eficaz, pois D. Manuel desiste do “pedido”), pois tornou-se um hábito da Colegiada a apresentação do texto de 1483, em conjunto com os “milagres de Nossa Senhora da Oliveira”, sempre que era necessário assegurar a protecção régia ou evitar a ingerência da Coroa<sup>361</sup>. Terá sido em finais do século XVI que os dois documentos são definitivamente agregados, passando a estar num só códice<sup>362</sup>; em 1572, de resto,

---

<sup>359</sup> Idem, pp. 233-242. Esta obra não contém referência aos acontecimentos de 1483, e revela neste passo o desconhecimento do livro de Gaspar Estaço, que situara perfeitamente o “requerimento”, como vimos (cfr. Nota Final 1). Segue a versão de Torcato Peixoto, Maria Adelaide Pereira de Moraes, em “Capelas vinculadas na Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira”, p. 454, *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. II, pp. 451-480, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981.

<sup>360</sup> A. H. de Oliveira Marques, “As finanças”, p. 251, in *Nova História de Portugal*, dir. J. Serrão e A.H. Oliveira Marques, vol. V, pp. 249-254, Lisboa, Presença, 1998.

<sup>361</sup> Seriam necessárias investigações específicas para caracterizar exactamente o contexto da produção de várias cópias que subsistem destes dois documentos. Supomos que a de 1572 responderia a ingerências de D. Sebastião, directas ou indirectas, pois nos inícios da década de '70 a Coroa procurou de diferentes modos alcançar fundos para reforço das praças norte-africanas e reforma das ordens-militares; em relação à de 1645, veja-se o que dissémos supra, nt. 329; em 1717, há nova cópia autenticada (Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, C. 1198).

<sup>362</sup> Cfr. a “Nota Final 1”, no final deste capítulo.

quando o Cabido da Colegiada manda fazer uma cópia autenticada do “requerimento”, apresenta-o não como um documento administrativo, mas como um “(...)estromento que contava dos milagres que nossa Senhora da Oliveira fizera e pello vençimento que dera aos Reys deste Reino, o qual estromento começa en hum requirimento com o theor e dos mais autos”<sup>363</sup>.

Estas constatações trazem-nos a um segundo assunto: de onde vinha afinal o texto do “requerimento” de 1483, e qual era o estatuto deste documento? As narrativas nele contidas relativas aos reis dizem respeito a um período bastante anterior aos finais do século XV, e alguns dos sucessos relatados estão documentados em fontes diversas, tanto em origem como natureza. Não encontrámos, no entanto, outros testemunhos da maior parte dos “milagres dos reis”, quer na documentação da Colegiada quer noutra – embora a demonstração cabal deste facto exija uma pesquisa muito para além dos limites deste trabalho. Em relação ao milagre de D. Afonso Henriques, já tivémos ocasião de expor a nossa análise<sup>364</sup>.

Quanto aos de D. João I, o panorama pouco melhora, apesar de aqui a distância em relação a 1483 ser bem menor, e de dispormos de mais fontes para a história do reinado. Começamos por propor uma data aproximada para a elaboração destas “tradições”. A base documental é frágil, e necessita de ser alargada<sup>365</sup>; mas parece-nos merecer reparo o facto de que, nos inventários relativos à época em estudo, mas anteriores ao “requerimento”, as peças doadas por D. João I serem descritas de forma bastante simples, que contrasta com as referências do primeiro inventário posterior, de 1527. Assim, no inventário de 1459, menciona-se o triptíco de prata como “*Huu ffrontall grande dourado, que poos o vitorjosso rrey dom joham*”; sobre a lâmpada, refere-se apenas “*que diz que poos el rrey dom Joham*”; e o único anjo mencionado é referido simplesmente como “*outro anjo de prata grande que [...] e dous marcos*”<sup>366</sup>.

---

<sup>363</sup> Mário Martins, LMNSO, p. 91.

<sup>364</sup> Cfr. supra, p. 85.

<sup>365</sup> Por exemplo, uma investigação aprofundada sobre Guimarães tardo-medieval permitiria talvez situar alguns dos oficiais régios apresentados pelos clérigos como alvo dos castigos divinos por ofensa à Colegiada: Diogo Álvares das Tercenas, os contadores Afonso Eanes e Gonçalo Eanes, os “vogados” Pedro Lourenço e Luís Eanes, Luís Álvares, João do Vale, Lançarote Gonçalves, e o “complador” [sic] Gonçalo Fernandes (“requerimento”, ed. cit., p. 96).

<sup>366</sup> Inventário não datado, atribuído pelo editor ao reinado de D. Afonso V, referido no documento como o rei em exercício, ed. in Eduardo d’Almeida, “Os cónegos da Oliveira. O tesouro da Colegiada”, *Revista de Guimarães*, vol. 36 (1926), pp. 164-173 (as peças do texto encontram-se nas pp. 164 e 167). José Marques data-o de 1459, identificando-o com o inventário a que o tesoureiro da Colegiada Afonso Pires refere ir proceder, a 23 de Agosto 1459, por reear a pena de excomunhão e outras sanções impostas pelo Arcebispo de Braga em caso de recusa (carta de protesto ed. no mesmo local, pp. 171-173) (“A Colegiada no priorado de D. Afonso”, p. 263).

Do mesmo modo, no inventário que se faz da prata entregue ao oficial régio que executa o “pedido” de 1476, consta “*uma lampada grande de prata (...) com as armas del rrey dom Joham que o virtuosso rrey deu aa dicta egreja (...)*” (que, não obstante a origem, foi incluída entre os objectos “sacrificados”)<sup>367</sup>. Os termos do inventário de 1527 são já totalmente diferentes. A sua atenta estudiosa, Maria Emília Teixeira, atribui a mudança a um maior cuidado do Autor, que se verifica em várias outras peças e não só nas de D. João I<sup>368</sup>. Se este factor é certo, temos no entanto que assinalar que as peças doadas pelo rei “da Boa Memória” são descritas com recurso directo ao texto do “requerimento” (ou ao que lhe serviu de base): “*hu Retabollo de p’ta dourado q deu elrey dom Joham da boa memoria q’ndo vençeo a batalha Reall e veo visitar nossa Snra a q se comendou na dita batalha o q’ll em çhigando aa dita Ig’ja armado de todas armas como elle andara na dita batalha e cõ a lança e loudel o q’ll esta aquj e aquj o leixou p’ deuaçam de nossa Snrã se pesou a p’ta (...)*”. A descrição do anjo é também consideravelmente ampliada, no mesmo sentido: “*o qll ango cõ h a palla riqua q atras ja vay apontada foram tomados na batalha reall q foy dada em sam Jorge junto do mº da batalha as q’aaes peças el Rey dom J’m da boa memoria mandou t’zer a esta Igreja (pela) g’de deuaçam q tinha a esta Igra (...) e he peça de q se faz mujta memorja p’ seer tomada na batalha reall*”<sup>369</sup>. Assim, provisoriamente, pensamos que se pode afirmar que as tradições completamente desenvolvidas no “requerimento”, poderão ter sido elaboradas (ou ter ganho peso), entre 1459 e 1483. Como tivémos ocasião de referir, o período corresponde a uma época difícil da Colegiada, tanto a nível interno como externo. O reforço das tradições de protecção régia poderá ter sido uma das formas de reencontrar o antigo prestígio...

Vejamos, agora, como se construíram os episódios do “requerimento”. O voto em Aljubarrota encontra-se, é certo, na *Crónica* de Fernão Lopes<sup>370</sup>; porém, como já refere Mário Martins, o texto do “requerimento” acrescenta muito à narração do cronista<sup>371</sup>. É também exacto que o Monarca de Avis passou por Guimarães depois do cerco de Coria, cumprindo segunda promessa (Novembro de 1386)<sup>372</sup>; mas nada se sabe sobre os contornos desta visita, além do que diz o “requerimento”. Por fim, está

<sup>367</sup> Ed. em José Marques, “A Colegiada no priorado de D. Afonso”, p. 287.

<sup>368</sup> “Revisão de um problema”, pp. 413-17.

<sup>369</sup> Inventário de 1527, ed. in Eduardo d’Almeida, “Os cónegos da Oliveira. O tesouro da Colegiada”, *Revista de Guimarães*, vol. 37 (1927), pp. 142-155. Seguimos a ortografia desta edição (as peças referidas no texto vêm nas pp. 152 e 149).

<sup>370</sup> *Crónica de D. João I*, p. II, cap. XLI (ed. cit., pp. 161-62).

<sup>371</sup> LMNSO, pp. 98-99.

documentada em fontes diplomáticas a estadia entre Dezembro de 1389 e Janeiro de 1390<sup>373</sup>, mas o silêncio é total quanto ao episódio dos caseiros da Colegiada. Já sobre o sucesso da “Quinta do Curval” e da “mordidela da cadela danada”, as discrepâncias aumentam. Esta propriedade existiu realmente, e está narrado na *Crónica de D. João I* que o rei caiu aí doente, quando regressava de Guimarães<sup>374</sup>. Na crónica, porém, não é feita qualquer menção à origem da doença que o “requerimento” apresenta, nem ao voto régio de voltar a Santa Maria da Oliveira e oferecer o seu peso em prata. Por fim, a deslocação na sequência da conquista de Ceuta está totalmente indocumentada<sup>375</sup>.

Em resumo, dir-se-ia que o “requerimento” segue, até certa altura, uma ossatura de factos reais, “enchendo-os” com pormenores que visam comprovar a absoluta devoção do rei à Senhora da Oliveira; depois, perde mesmo todo o sentido do real e incorpora episódios completamente inventados. Tentemos encontrar alguma(s) lógica(s) no meio de tudo isto.

Há uma lógica genérica, que se filia na real devoção que D. João terá tido a Nossa Senhora da Oliveira, e que resulta em três idas à cidade, duas das quais certamente por devoção, entre 1385 e 1389. Era plausível construir e sustentar, a partir daqui, a imagem do “bom rei devoto”, que publicamente agradece a ajuda da Senhora nas batalhas cruciais que teve de travar, para assegurar o trono. Mesmo assim, verificam-se nas correspondentes três “narrativas” do “requerimento” algumas incongruências, que fragilizam a veracidade da imagem régia que se quer transmitir. A primeira é a forma como é descrito o episódio da “visão” de D. João, antes da batalha de Aljubarrota. Com efeito, é dito que “*no ponto e hora em que estaua pera en ella entrar*”, o rei dá um “*mui grande espirro*”, o que toma como sinal de “*mui grande agouro, pelo qual cessei por estonses hum pedaço de mouer pera ella*”<sup>376</sup>. Ora, a “interpretação dos espirros” era, na época de D. João I e desde há muito, uma prática mal vista por clérigos e gente de posição, condenada na legislação como manifestação de feitiçaria e rudeza<sup>377</sup>. Que sentido tem, assim, retratar o próprio rei que se quer

---

<sup>372</sup> Cfr. supra, p. 80.

<sup>373</sup> H. Baquero Moreno, *Os itinerários de el-rei D. João I*, p. 41, Lisboa, ICALP, 1988.

<sup>374</sup> *Crónica de D. João I*, p. II, cap. CXV (ed. cit., pp. 256-257); H. Baquero Moreno, *Os itinerários*, p. 232.

<sup>375</sup> H. Baquero Moreno, *Os itinerários*, pp. 340-381.

<sup>376</sup> “Requerimento”, ed. cit., p. 92.

<sup>377</sup> Já nas “Partidas” a interpretação dos espirros era uma das práticas proibidas (P. A. Baubetta, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média portuguesa*, p. 207, Lisboa, INCM, 1995); no “Tratado de confissom” era colocada entre as crenças próprias dos ignorantes (“E si estes pecados muito som de grãde sandice aqueles que delles ussam, digo primeiramente que a um agoiro aos spirros que pouco siso

exaltar, como alguém que, tolhido por um agouro, tem uma paralisia de acção antes da batalha decisiva? É certo que, na *Vita Theotonii*, o Autor pôde apresentar Afonso Henriques como um guerreiro ingénuo e algo rude, que interrogava o santo sobre o que era “angueira”, quando este assim com ela o ameaçava, por não ter cumprido o que ele lhe recomendara<sup>378</sup>; mas, no século XV, não era já possível, mesmo nas fontes eclesiásticas, passar uma imagem de rei néscio, preso a superstições e livre da angústia por elas causada por intermédio de uma aparição da Virgem. Esta forma de retratar o “rei da Boa Memória” só pode revelar, quanto a nós, ou uma filiação directa em tradições que denegriam o monarca (o que é algo incongruente com o resto do texto), ou a influência, no Autor do relato, das próprias crenças que atribui ao rei.... José Marques refere a desvantagem cultural em que se encontrava a Colegiada, em termos de preparação cultural e teológica dos seus efectivos, em relação aos Mendicantes da vila. Em inícios do século XV, a Colegiada transferira para os Franciscanos e Dominicanos, “quase em exclusivo, a responsabilidade da pregação na Colegiada e, praticamente, em todas as igrejas e capelas da vila de Guimarães”; já no final da centúria, o arcebispo D. Jorge da Costa considerou que a Colegiada “ha muito tempo que careçe de pregador letrado pera em ella pregar a palavra de nosso senhor (...)”<sup>379</sup>. Poderemos responsabilizar um eventual baixo nível cultural por esta reformulação pouco heróica da figura do rei combatente?... É algo que, sem dúvida, carece de mais extensa investigação.

Uma segunda incongruência reside na pena com que D. João I ameaça os oficiais régios que teriam ignorado os privilégios dos caseiros da Colegiada. O enforcamento de “dois ou três” à porta da Igreja não nos parece compatível com o tipo de relação que o rei manteve com a sua administração, no que tocou à execução das leis régias sobre a propriedade eclesiástica. De facto, a investigação de Margarida Garcês prova que os monarcas tinham de ter aqui uma atitude equilibrada. Se por vezes confirmou a actuação dos seus oficiais face aos privilégios da Igreja, D. João I também os repreendeu com frequência, dando razão às queixas apresentadas pelos eclesiásticos. Não há, porém, quaisquer registos que tenha ordenado um castigo como o que se atribui

---

por razões suficientes (...)” (cit. id, p. 228); o tema dos espirros surgirá ainda, como uma prática ambígua, em Gil Vicente (id., pp. 233-34).

<sup>378</sup> Cfr. M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, “Do «guerreiro dos crúzios»”, pp. 449-450.

<sup>379</sup> Tudo em José Marques, “A Colegiada no priorado de D. Afonso”, p. 265 e p. 271.

no “requerimento”<sup>380</sup>. Por outro lado, é certo que os privilégios de isenção de servidores leigos da Igreja implicavam, por vezes explicitamente, que eram suspensos em tempo de guerra<sup>381</sup> - o que fragiliza ainda mais a argumentação do nosso documento.

Por fim, refira-se que os vários “pesos de prata” – um depois de Aljubarrota, outro antes do cerco de Coria, e um terceiro depois do episódio da “cadela danada” – parecem demasiado recorrentes para serem totalmente credíveis.

Há no entanto outras lógicas em acção neste texto, que nos permitem compreender a inclusão de episódios aparentemente desprovidos de qualquer sentido. Em relação à reivindicação do auxílio de Nossa Senhora da Oliveira na conquista de Ceuta, parece-nos estar presente a intenção de “não sair de cena” neste segundo grande momento guerreiro do reinado de D. João I. Com efeito, a Senhora da Oliveira do “primeiro reinado” joanino é uma “senhora das batalhas”: a sua protecção garante ao rei a vitória em conflitos armados. Em 1415, porém, D. João I já há alguns anos que não ia a Guimarães, e tinha aumentado a “concorrência sacra” de outros locais e ordens religiosas. Os franciscanos parecem ocupar um lugar preponderante no acompanhamento religioso da expedição, sem dúvida pela influência que tinham na corte, mas também pela “primazia” que lhes conferia a morte dos “Mártires de Marrocos”. Não só a pregação do sermão da vitória cabe a Fr. João de Xira, como D. João I doa ao oratório recoleto de Santa Catarina da Carnota doze colunas de jaspe trazidas da mesquita de Ceuta, para que pudessem santificá-las, incorporando-as num templo cristão<sup>382</sup>. Parece-nos ainda plausível pensar que o episódio de Tânger, referido no “requerimento”, tem um mesmo sentido: a patrona da Colegiada poderá continuar a proteger os reis de Portugal nos novos perigos de guerra, desde que estes tratem a sua igreja com a devida reverência. A comprovação desta hipótese necessita porém de

---

<sup>380</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 228-229. No “requerimento” tal não consta, mas em versões posteriores da acção de D. João I em defesa da Colegiada, surge um novo episódio exemplificativo da ira régia: insatisfeito com as obras, que não se comparavam, como ele queria, às da Batalha, o rei teria mandado justicar o mestre construtor! (totalmente fantasioso, como demonstra o A. que refere a história, infelizmente sem citar com exactidão a versão de que se serve (A. L. de Carvalho, *Guimarães de tempos idos*, p. 34, Guimarães, Câmara Municipal, 1947 [a julgar por outra utilização do mesmo texto, ao que se entende, a p. 31, será uma cópia de 1659, existente no Arquivo Municipal Alfredo Pimenta (cota aqui indicada: cód.1527, doc. 59). Não tivémos possibilidade de ir investigar esta cópia que, para além do interesse de ser mais uma, em data a explicar, parece ampliar muito os episódios e as “falas” de D. João I).

<sup>381</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 298; Iria Gonçalves, *Pedidos e empréstimos*, pp. 135, sobre a grande quantidade de pedidos para a guerra com Castela.

<sup>382</sup> Sobre a pregação, cfr. infra, pp. 229-230; sobre as colunas, Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”, p. 328, in TVG, pp. 319-332.

investigações suplementares, nomeadamente no sentido de investigar que outras ordens/ templos poderiam disputar a supremacia de Santa Maria da Oliveira.

Por fim, poderá existir um terceiro tipo de lógica por detrás do “fabrico” destas narrativas, muito mais “local”. Referimo-nos ao episódio da “mordidela da cadela danada”, cuja explicação residirá talvez num facto bem diverso dos anteriores, que estavam ligados a uma política religiosa à escala do reino. No entanto, também ele não é uma novidade nas elaborações miraculosas dos Cónegos da Colegiada, prendendo-se a um seu velho problema: a concorrência com o mosteiro de S. Torcato<sup>383</sup>. Aqui, de novo, seria necessário uma investigação aprofundada, que conseguisse encontrar testemunhos mais antigos para uma tradição testemunhada por Gaspar Estaço e Torcato Peixoto de Azevedo. Estes autores referem a cura milagrosa da “mordedura da cadela danada” a propósito de uma “cabeça santa” que existia na Colegiada, e que tinha a virtude de salvar da raiva dos cães. Teria sido o conhecimento dessa relíquia que movera D. João ao voto<sup>384</sup>. Ora, ao mencionar esta “cabeça santa”, os mesmos autores referem também – não por acaso, parece-nos -, que a “cabeça santa” de S. Frutuoso, na igreja dedicada ao santo, tem igualmente “grande virtude contra os cães danados”...

Assim, tal como – talvez – no caso da oliveira que reverdesceu<sup>385</sup>, os milagres narrados neste texto fazem parte de um conjunto de narrativas com motivos sobrenaturais, baseados em alguns factos reais, e sobretudo destinados a dotar a Colegiada de um poder sacral muito forte, que lhe permitisse fazer concorrência a outros poderes. Desde logo, ao santuário rival de S. Torcato, que sempre a incomodara, e que só muito tarde consegue (parcialmente) dominar. Mas também, muito em especial, a outros santuários, aos poderes públicos, à Monarquia, de quem tanto se esforça por se tornar protectora e grande intermediária. Retomando o tema inicial, o “requerimento” é assim um texto bem complexo, muito para além do acto legal que o move. Parece-nos possível defender que se trata de uma composição (oral) na linha das antigas “invocações rituais”<sup>386</sup>, destinado a convocar em benefício da Colegiada a protecção da Senhora aí servida, chamando à colação as almas dos reis que haviam beneficiado desta protecção, para assim intimidar profundamente os oficiais régios – e,

<sup>383</sup> Cfr. a “Nota Final 2”, no final deste capítulo.

<sup>384</sup> Gaspar Estaço, *Várias antiguidades de Portugal*, p. 180, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625; Torcato Peixoto de Azevedo, *Memórias ressuscitadas*, p. 210 e pp. 305-06.

<sup>385</sup> Cfr. a “Nota Final 2”, no final deste capítulo.

<sup>386</sup> Nos relatos de milagres, a “invocação” destinava-se a fazer despertar nos santos o favor para com os suplicantes. Cfr. Didier Lett, “Comment attirer la justice divine? Invocations et promesses dans les récits



através deles, o rei em exercício, recorrendo aos meios “sobrenaturais” com que a Igreja também se procurou defender. Será ainda uma lenda de (segunda) fundação, que procurou dotar a Colegiada de um protector defunto suficientemente importante para fazer face aos “reis vivos” – uma narrativa na linha do que Amy Remensnyder chama de “memória imaginativa”<sup>387</sup>. Em todo o caso, é sobretudo um texto que foge às categorias modernas, que tão inadequadas se mostram para analisar certos fenómenos medievais, como seja a defesa dos vivos pelos mortos...

---

de miracles des XIIIe-XIVe. siècles”, *Les rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen-Âge*, dir. Claude Gauvard, pp. 63-72, Paris, Le Léopard d’Or, 2000.

<sup>387</sup> Op. cit., pp. 1-7.

## NOTA FINAL 1

O “requerimento” foi editado por Mário Martins, em conjunto com o texto que se lhe segue num códice do Arquivo da Universidade de Coimbra, uma cópia do original trecentista (perdido) “Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira” (LMNSO). Não foi alvo de atenção pormenorizada por parte do editor, já que era o “livro de milagres” a razão do seu estudo; com a sua perspicácia habitual, porém, Mário Martins referiu o texto em apreço como “uma quantidade de autos e tradições piedosas posteriores ao século XIV e anteriores a 1572 [data da primeira cópia que os insere, na qual se baseia a cópia posterior de 1645, que é o livro editado]. (...) páginas, frequentemente de sabor apócrifo, destinadas a defender os privilégios da Colegiada de Guimarães” (p. 88). Nesta cópia, o “requerimento” não está datado, pois falta-lhe a parte final. Por outro lado, o documento e o incidente não são nunca referenciados pela vasta bibliografia disponível sobre a Colegiada, que se pode encontrar na nt. 248 deste trabalho. Assim, tivemos de proceder a um trabalho de identificação do texto como o “requerimento” do cabido ao pedido de 1483, tarefa dificultada pela ausência de datação e pela inserção do texto, sem limites claros, entre as referências notariais do séc. XVI. A identificação foi feita com base nos seguintes elementos: 1) pelos dados internos, é possível verificar que ele era posterior à morte de D. Afonso V, que refere (p. 95); 2) refere-se também que diz respeito aos “pedidos do que hão de rezultar os sincoenta milhões de reis que elRei nosso senhor tem requeridos a seus povos” (p. 91); 3) é seguido de uma carta, sem data, remetente ou destinatário (para além deste como um “senhor irmão”), que se lhe refere como algo de próximo, que se deve levar tal como está ao rei presente, manifestando o Autor a este propósito a opinião de que “não fui nem soom em conselho de se elRey nosso Senhor esconder nem negar que elRey Duarte seu avoo os [privilégios da Colegiada] nom derogou (...)” (p. 97) (cfr. nt. 341 do texto). Com este grau de parentesco, o rei em funções teria de ser D. João II. Com esta baliza temporal, procurámos na documentação da Colegiada existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e no Arquivo Municipal de Alfredo Pimenta, em Guimarães, outros documentos que pudessem ajudar a esclarecer o problema, eventualmente o original ou uma outra cópia do “requerimento”, de preferência não truncados. Foi assim que encontrámos a sentença régia de 21 de Agosto de 1483 (que refere pelo nome todos os personagens envolvidos, permitindo um relacionamento seguro dos eventos) (cfr. nt. 294 do texto), bem com um alvará do Vedor da Fazenda nas comarcas do Norte, já de Maio de 1486, admoestando os mesmo três acontiadores a acatarem a sentença régia, deixando de constranger ao pagamento os caseiros das propriedades da Colegiada (IAN/ TT, *Colegiada de Guimarães*, “Documentos particulares”, mc. 65, doc. 21). Mais tarde, pudemos conferir que Gaspar Estaço, nas *Varias Antiguidades*, pp. 183-184, refere o requerimento e a carta ao “senhor amigo” como prova de que “Deos, q. nam dissimula os desacatos feitos a sua mãi santissima, fez muitas vezes sentir a estes em sua casa a pena de sua malicia, como çam prisões, enfermidades, deshonoras (...) como padeceram Diogo Alures das tercenas, Affonso Anes (...) e outros referidos naquelle requerimento, que o cabido antigo fez a huns lançadores de certo tributo por el rei dom Ioam o segundo (..) e foi prouido como consta de h a prouisam d’el Rei en pergaminho, que está no archivo dada no anno 1483. O qual requerimento anda acostado ao liuro dos milagres de nossa senhora (...)” A localização de um pedido de “50 milhões” no reinado de D. João II, pouco anterior a 1483, foi possibilitada pela consulta de Armindo de Sousa, *As cortes medievais*, loc. cit. Tentámos ainda obter mais documentação relativa à nomeação dos acontiadores nas chancelarias régias, mas nada obtivemos a este respeito, embora se encontre a nomeação de Fernão Afonso Leborão como juiz dos órfãos e das sisas em julgados do Norte do país, no ano de 1483 (IAN/TT, *Chancelaria de D. João II*, lvº 24, fl. 8v e lvº 25, fl. 4v) e a confirmação de que em 1498 ainda trabalhava para a Coroa (carta de quitação de determinadas quantias, em IAN/ TT, *Chancelaria de D. Manuel*, lvº 31, fl. 49); e uma referência a Rui Mendes de Morgade, a propósito de uma transacção particular de bens (confirmada pelo rei em 1489, Maio 14, IAN/TT, *Leitura Nova, Além-Douro*, lvº 3, fls. 105-107). Gomes Afonso foi impossível de localizar com certeza, pela facilidade de homónimias. Refira-se por fim que não conseguimos localizar documentos originais sobre o assunto no Arquivo Municipal de Alfredo Pimenta, embora exista uma cópia do alvará de 1486 em C. 1196 (“Privilégios da Colegiada. Sentenças”) e em C. 1197 (idem), um mc. com 174 docs., dos séculos XV a XVIII, existam vários requerimentos em datas próximas, sem qualquer alusão sobrenatural.

Identificado o documento, importa ainda esclarecer a questão da ligação entre o “requerimento” e o “Livro dos Milagres de Nossa Senhora”. O exame dos procedimentos ligados à segunda cópia (em termos cronológicos) conhecida ajuda a definir melhor a partir de quando os dois documentos foram fisicamente ligados, o que contribuiu para o reforço do estatuto de “milagres” aos relatos do “requerimento”. Esta cópia data de 1572, e segue-se, em termos de versões conhecido, à de 1351, feita pelo tabelião Antoninho Lourenço sobre os registos originais dos milagres, devidos a Afonso Peres. Está desaparecida e é conhecida apenas pelas cópias de 1620 e 1645, ambas descritas, e a segunda editada, em Mário Martins, “Livro dos milagres” (para a descrição do ms. de 1620, pertencente ao AMAP, deve

consultar-se a versão deste artigo em separata [s.n., Guimarães, 1953], já que o “Apêndice” em que tal é feito não foi publicado no nº LXIII da *Revista de Guimarães*). Nas cópias seiscentistas, o “requerimento” e o “Livro dos Milagres de Nossa Senhora” estão sempre juntos. Juntos os consultou, por exemplo, Gaspar Estaço, que os cita na sua obra acima referida, cinco anos posterior à cópia de 1620 (Várias antiguidades, pp. 183-84: “O qual requerimento anda acostado ao liuro dos milagres de nossa senhora”). Ora, como dissemos, o exame da cópia de 1572, em concreto nos protocolos notariais que a envolvem, permite-nos verificar que os dois documentos estavam até então separados; além disso, permite-nos perceber melhor que estatuto se quis então dar ao texto dos cónegos de 1483. Reconstruamos a sucessão dos acontecimentos. Em 1572, antes de 24 de Março, um cónego da Colegiada, de nome Francisco Mendes, pede ao notário apostólico uma cópia autenticada de um documento que traz consigo, oriundo do cartório da Colegiada. Este documento é descrito como “estromento que contava dos milagres que nossa Senhora da Oliveira fizera e pello vençimento que dera aos Reys deste Reino, o qual estromento começa en hum requerimento com o theor e dos mais autos” (ed. Mário Martins, p. 91). A cópia é feita, alcançando um total de 10 páginas, e é certificada a 24 de Março de 1572 pelo notário apostólico. Como este refere, o original volta ao cartório da Colegiada. É certo que a datação da certificação notarial no mês de Março coloca alguns problemas: é que o notário diz que no mesmo dia procedeu à certificação de um outro doc., que lhe fora trazido por outro cónego (o “livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira”) (ed. Mário Martins, 98). Ora, segundo a mesma cópia, o segundo documento apenas lhe é apresentado para certificação a 12 de Julho de 1572 (idem, p. 105). Como os dois documentos são em seguida certificados pelo tabelião régio a 27 de Agosto de 1572, é provável que tenham sido ambos apresentados em Julho e a data de Março esteja errada. Este pormenor não invalida o facto de que os dois documentos sejam diferentes, pela descrição, e pela apresentação separada, até por dois cónegos diferentes. O “livro dos milagres” que é apresentado para certificação em 12 de Julho, pelo Cónego Gonçalo Ribeiro, é descrito como “estromentos escritos em purgaminho e faziom mensão os dittos estromentos serem escrittos et escrevidos por Affonço Perez, publico tabaliam que foi nesta Villa de Guimarães, et tirados do livro em que forom escrittos por Antoninho Lourenço (...) como mais largamente nos dittos estromentos he contheudo e declarado como por elles se podem ver, os quais se tornarão a meter no Cartorio de Nossa Senhora da Oliveira (...)”. (ed. Mário Martins, p. 131). Finalmente, em 27 de Agosto de 1572, o notário régio certifica, como dissemos, ambas as cópias (ed. Mário Martins, p. 98 e p. 132). Entre Agosto de 1572 e 1620, os cónegos encadernam junto as cópias feitas naquele primeiro ano, sendo aliás provável que tal intuito presidisse ao trabalho então feito. A partir de então, o “requerimento” adquire definitivamente o estatuto de “segundo livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira”, que só a edição de Mário Martins veio questionar, ao classificá-lo de “quantidade de autos e tradições piedosas...” / “frequentemente de sabor apócrifo, destinadas a defender os privilégios da Colegiada de Guimarães” / “páginas de duvidoso valor documental” (ed. cit., p. 88 e p. 90)....

## NOTA FINAL 2

O episódio dos milagres de 1342-43 é bastante complexo. Preparamos um estudo sobre este assunto que, pela sua vastidão e relativa marginalidade em relação ao nosso tema, não cabe desenvolver aqui. Importa no entanto apontar algumas das razões porque este acontecimento se tornou tão importante, uma vez que o poder que a Colegiada então adquire é indissociável da problemática em análise.

Deve dizer-se que alguns dos problemas decorrem das cópias existentes. O original medieval do livro de milagres continua desconhecido mas, desde 1907, estava sinalizada a localização de um seu traslado pouco posterior (1351) (Sousa Viterbo, “Cruzeiro de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães”, p. 4, *Cruzeiros de Portugal. Contribuições para o seu catálogo descritivo*, 2ª s., Lisboa, 1907) (há ainda um outro traslado – ou o original?- truncado e sem data, identificado por Mª da Conceição Falcão em *Guimarães: duas vilas, um só povo*, vol. II, p. 395). Mário Martins não chegou a conhecer estas cópias medievais e editou a cópia de 1645, sinalizando a existência de uma outra, ligeiramente anterior (1620) (cfr. “Nota Final 1”). A cópia de 1351 foi recentemente ed. por C. Célia Fernandes (cfr. nt. 297 do texto). Dado o mau estado de conservação do documento, esta editora viu-se forçada a recorrer à edição de Mário Martins para colmatar passos de difícil leitura. Seria desejável que, com o auxílio de meios técnicos avançados, se conseguisse uma leitura mais correcta das passagens iniciais do texto, que permitiria, nomeadamente, esclarecer o imbróglio da “origem normanda” da cruz (cfr. infra). No estado actual dos conhecimentos, parecem-nos importantes três grandes questões.

1. Em primeiro lugar, deve dizer-se que o acontecimento que parece despoletar os milagres, ou seja, o assentamento da cruz trazida da Normandia depois da visão de Gonçalo Esteves, tem vários contornos obscuros. Interrogamo-nos de resto sobre o que despoletou o quê: a visão ou o assentamento da

cruz. Tudo nos é transmitido num texto que, obedecendo a uma tipologia de documento eclesiástico (“livro de milagres”), e reflectindo a presença permanente dos cónegos na ocasião dos milagres, não apaga nunca o protagonismo de alguns leigos, a começar por Gonçalo Esteves (ainda que o refira da forma lacunar que temos vindo a debater). Assim, seria importante esclarecer aspectos como:

- a) A própria visão, ou seja, a “vontade de Deus, que lhe deu a entender que fosse a Lormandia (...) e que comprasse da dita [cruz] e adusesse a este lugar de Guimarães”.
- b) Os personagens nela envolvidos: os aparentemente banais “filhos da terra” (“nosso natural”, é como o tabelião que regista os milagres o refere – ed. cit., p. 234) e de um mercador conhecido, os irmãos Pero e Gonçalo Esteves, o primeiro dos quais está presente ao assentamento da cruz, quando relata sucintamente a visão do irmão, e o segundo, de quem nada mais se diz, além da “visão” e da ida à Normandia. Sobre o primeiro, resta ainda averiguar a veracidade da tradição atestada nos registos da Irmandade de N. Senhora da Oliveira, em Lisboa, que o indica como sepultado na sua igreja, de que teria sido o fundador (com um epitáfio referindo uma cruz por ele colocada no local, que segundo alguns autores poderia estar ligado ao culto vimaranense)<sup>1</sup>.
- c) A questão da compra da cruz na Normandia:
  1. Esta atribuição do local de compra baseia-se na leitura de um conjunto de palavras, muito rasuradas, como “Lormandia Anafrol”. Ao que saibamos, a localização deste local não levantou questões de maior até 1900, pois referia-se sempre apenas “a Normandia”. Nessa data, Albano Bellino discute explicitamente o problema, e identifica Anafrol com a actual “Honfleur” porto marítimo daquela região francesa (op. cit. nt. \*\*). A nossa leitura do documento não nos trouxe a convicção total de que fosse correcta a leitura corrente, sendo nomeadamente possível algo como “[A]ceira(?) Ffroll”. Como referimos, seria assim importante reabrir a questão paleográfica, recorrendo às técnicas modernas de auxílio à leitura de que hoje se pode dispôr.
  2. A ser verdadeira a origem da cruz até agora seguida, porquê Honfleur? É certo que este era um porto frequentado pelos mercadores portugueses, e que, cerca de um ano antes dos milagres, em Maio e Setembro de 1341, Filipe, rei de França, concedera àqueles vários privilégios de comércio em Honfleur, considerados pelo autor que seguimos “extraordinários”<sup>2</sup>. E é também verdade que existe no local um santuário mariano, de origem medieval, no qual se realiza desde esta época uma peregrinação de marinheiros (“Notre-Dame de Grâce”)<sup>3</sup>. Seria importante estudar estas duas pistas.
- d) O assentamento da cruz levanta também problemas vários:
  1. Como referimos no texto (cfr. nt. 298), Mário Martins sugere que este termo, desconhecido, seja uma corruptela de *acaçaria* (*paço*) (LMNSO, p. 106, nt. 5). Já em 1900, porém, Albano Bellino sugerira uma outra interpretação, que apresenta como mais consentânea tanto com a disposição urbana de Guimarães, como com a profissão do doador da cruz (mercador): o termo original seria “Alvaçaria”, (espaço com casas e lojas onde os mercadores se recolhiam). A questão da disposição urbana de que fala este A. é confirmada por Maria da Conceição Falcão, op. cit., III, 769-812. Aceitando esta hipótese, o protagonismo dos leigos em todo o episódio surge acentuado; por outro lado, levantam-se novas questões. Qual era a relação dos dois irmãos com a Colegiada? A visão e a compra devem ser relacionados com uma promoção do culto da Senhora da Oliveira, ou os acontecimentos foram depois apropriados pelos Cónegos?
  2. A “cerimónia” de assentamento: a descrição do “Livro de Milagres” apenas refere que “foi posta a Cruz”, e que compareceu no local Pero Esteves, irmão do visionário, relatando a história. É no entanto impossível que fosse assentada uma cruz sem conhecimento e autorização das autoridades eclesiásticas...Além disso, o reverdescimento da oliveira, três dias posterior ao assentamento da cruz, é o “primeiro” dos milagres desta. Dois meses anterior à sequência de todos os outros, sempre realizados em presença de eclesiásticos, é já registado em “livro de milagres”. Quem estaria a patrocinar este, e com que fim?
  3. A oliveira que reverdesce. Este acontecimento pertence a um tipo de ocorrências frequente nos relatos de milagres. Mas talvez tenha implicações mais vastas, já que uma tradição posterior, que não conseguimos neste momento fazer remontar para além de meados do século XVII, atribui a proveniência da oliveira do mosteiro de S. Torcato, santuário localizado perto de Guimarães, que desde há séculos atraía peregrinos, devido à fama de abrigar o corpo do Mártir, um dos míticos “companheiros de Santiago” (retomaremos o tema, infra). Esta lenda é referida pela primeira vez, ao que saibamos, por Torcato Peixoto de Azevedo<sup>4</sup>. O autor diz então “quando ali se colocou a cruz já

havia a oliveira, da qual é tradição que viera de junto do mosteiro de S. Torcato”<sup>5</sup>. A história é retomada por A. Carvalho da Costa, na *Chorografia Portuguesa*, acrescentando-se que a árvore “viera, havia séculos, segundo uma tradição, para ali de junto ao mosteiro de S. Torcato e que a lâmpada do santo era alumada do azeite dela”<sup>6</sup>. Ora F. Adolfo Coelho, que reporta este excerto, aduz também uma opinião de Martins Sarmento sobre o assunto, que já nos ocorrera ao ler um outro relato da lenda, na obra contemporânea de José do Vale Castanheira sobre o culto a N. S<sup>a</sup> da Oliveira em Portugal<sup>7</sup>: “(...) a árvore foi talvez roubada pelos cónegos da Colegiada de Guimarães aos de S. Torcato, do mesmo modo que quiseram subtrair a própria múmia do santo”<sup>8</sup>. Esta hipótese parece-nos muito interessante, pois não só se enquadra na actuação da Colegiada para com S. Torcato, como permite compreender melhor o episódio do assentamento da cruz. A morte da oliveira significava um sério revês nos planos dos cónegos, e só um novo episódio sobrenatural provaria que os poderes da Santa da Colegiada suplantavam os de S. Torcato... Neste caso, os mercadores visionários “trabalhariam” com os Cónegos, ou estes apropriaram-se de um gesto devocional (?) dos primeiros?

4. Que imagens teria a cruz original? Sabemos por Torcato Peixoto de Azevedo que, na sua época, ela ostentava um complexo programa sagrado: ao centro, os tradicionais Cristo, Maria e S. João; mas, ladeando os acompanhantes de Jesus, nada menos do que S. Dâmaso e S. Torquato. Do outro lado do cruzeiro, estava ao alto uma imagem de N. Senhora do Rosário e, de cada lado, mais abaixo, S. Filipe Apóstolo e um outro santo “vimaranense”, S. Gualter<sup>9</sup>. Neste “caldo” estavam representadas as “forças vivas” da santidade da cidade: os “santos locais” antigos, Dâmaso e Torquato; o “santo mendicante”, Gualter; e N. S<sup>a</sup> do Rosário (devoção cara aos dominicanos). É um facto que a Colegiada se procurou apropriar dos mais importantes cultos locais aqui representados<sup>10</sup>. Mas é bem pouco crível que tivesse vindo assim da Normandia (diz-se que Gonçalo Esteves a foi lá “comprar”, e não “mandar fazer”, o que permitiria pelo menos explicar um programa “por encomenda”). De resto sabemos que os cónegos efectuaram restauros periódicos do conjunto<sup>11</sup>.
5. O padrão onde se encontra actualmente a cruz também levanta problemas. Existe a tradição de que é um monumento mandado construir por D. Afonso IV em comemoração da Batalha do Salado<sup>12</sup>. Ora, segundo a investigação aprofundada de M<sup>a</sup> da Conceição Falcão, não há nenhuma certificação documental para tal origem<sup>13</sup>. Como refere a Autora, já em 1907 Sousa Viterbo relevava a fragilidade dessa tradição, e aconselhara novos estudos...A comprovar-se a intervenção de D. Afonso IV, e a ser posterior aos milagres, poderíamos estar em presença de uma primeira manifestação da devoção régia a Nossa senhora da Oliveira, em agradecimento de uma vitória militar – mas é no mínimo estranho que documentos como o “requerimento” nada mencionem sobre isso.

2. Em segundo lugar, também os milagres em causa suscitam questões complexas, em especial a parte deles que se refere à cura de possessões demoníacas<sup>14</sup>. Há que investigar os personagens leigos que parecem deter poderes especiais sobre os demónios, segurando os endemoninhados e constringendo aqueles a revelar quem eram e as razões porque atormentavam as suas presas. Com eles, estaremos em presença de algo como os “animosos” que ainda em meados do século XX se encontravam na Póvoa do Varzim, pessoas cujas características lhes permitiam interpelar, durante o transe destes, os “corpos-abertos”, ou seja, humanos que conseguiam comunicar com as almas em pena, e que por vezes eram possuídos pelo diabo<sup>15</sup>? E os possessos, serão corpos-abertos/ entreabertos<sup>16</sup>? Ou estamos em presença (também) de algo ainda mais complexo, uma vez que quando os demónios falam, revelam identidades, associações e reuniões diabólicas? Um dos “sinais” que os “endemoninhados” lançam da boca com mais frequência<sup>17</sup> é uma moeda, o que aponta para uma referência a pactos demoníacos (seria o pagamento da “venda da alma”)<sup>18</sup>. Aqui é muito importante lembrar que nas tábuas do tecto da Colegiada, postas a descoberto na campanha de obras dos anos 70 da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais, está representado um *sabat*... A cronologia destas tábuas não está ainda de todo esclarecida, atribuindo-as alguns autores à Colegiada anterior a D. João I, outras às obras realizadas sob a égide do Monarca; é plausível, ainda, que sejam de épocas diferentes, umas mais antigas, outras, como sejam os escudos, em consequência da Batalha de Aljubarrota (cfr. texto, nt. 310). Pedro Barbosa, por exemplo, admite as várias hipóteses, inclinando-se para a terceira, e salientando que a colocação das traves no local actual não permitia a visualização das cenas<sup>19</sup>. Pensamos, assim, que o *sabat* representado poderia ilustrar/comemorar directamente o que se passou em 1342-43, com os endemoninhados vencidos por uma

Senhora da Oliveira em “início de actividade”, eventualmente depois de ter “vencido” S. Torcato... Já referimos que na campanha de obras que decorria em 1351, os cônegos solicitaram uma cópia do “Livro de Milagres”, de modo a motivarem os fiéis a contribuírem mais generosamente para as despesas (cfr. texto, pp. ). Poderemos pensar que as pinturas tiveram uma origem e uma função semelhantes?

3. Seria importante conhecer melhor um acto sacral realizado no período áureo da protecção joanina, que também contribui para relançar a importância da Senhora da Oliveira como protectora – e que poderá estar, assim, na confluência de uma recuperação do “efeito dos milagres”, após a Peste Negra, com a protecção joanina, que entretanto se dera. Referimo-nos à “invenção” das relíquias, no altar antigo da igreja da Colegiada, levada a cabo pelo Prior Luís Vasques da Cunha, em 1419. Dado que o novo altar já se encontrava fechado, e ao culto, o Prior colocou os achados num cofre ornamentado, com inscrição alusiva ao acto e ao conteúdo. Quanto a este, referem-se relíquias de Cristo, Maria, Apóstolos, Mártires, Santos e Santas, ressaltando-se a riqueza do conjunto de patronos celestes<sup>20</sup>. É possível, quanto a nós, fazer um relacionamento entre os entes santos referidos e os enunciados no “Requerimento” como protectores da Colegiada – uns e outros tendo como referente último o próprio testamento de Mumadona, no vasto conjunto de patronos que aí são convocados (no “requerimento” de forma mais directa, quase decerto feita com uma cópia do testamento à vista, como referimos no texto). O conteúdo do cofre está em estudo, e por isso não poderemos avançar muito mais sobre o tema. No entanto, há algo que talvez ligue esta “invenção” directamente aos milagres de 1342/ 43, e que por isso pensamos ser importante referir. Segundo o Dr. Mário Pereira, do Instituto Português de Conservação e Restauro, em palestra pública apres. na FCSH da UNL em Junho de 2004, encontra-se no cofre uma medalha da época de D. Dinis. Pomos a seu respeito a hipótese de que se poderá tratar de um dos “sinais” que os “endemoninhados” lançavam pela boca após a cura, e que, em alguns casos, foram pendurados ao junto ao altar (ed. cit., p. 279, p. 237). A comprovar-se esta hipótese, podemos pensar que a moeda foi junta às relíquias encontradas sob o altar-mor antigo, acto que nos parece deveras significativo. Todo o acto deverá por fim ser estudado no contexto da promoção da Colegiada como grande santuário de peregrinação.

4. Importaria por fim analisar a fundo a relação da Colegiada com S. Torcato, que se pautou pela conflituosidade. O santuário do “Varão Apostólico” era mais antigo e prestigiado – a sua comunidade monástica fora instituída no tempo de Ramiro I (931-951)<sup>21</sup>, e sempre lançou sombra sobre as pretensões hegemónicas da Colegiada. Poder-se-ia assim esclarecer melhor a questão do “primeiro milagre”, ou seja, a oliveira que reverdesce. Apenas conseguimos referenciar episódios de apropriação do culto por parte da Colegiada para épocas posteriores aos milagres em análise (e que vão até à contemporaneidade<sup>22</sup>). As primeiras tentativas que conseguimos referenciar datam do século XVI<sup>23</sup>, em relatos nem sempre isentos de problemas, que seria preciso deslindar. Em 1501, D. Manuel teria ordenado aos Cônegos que fossem a S. Torcato trasladar o “corpo do bem aventurado” para “o lugar onde ao prior parecer bem”; a concretização desta ordem, pelo Cabido, Câmara e povo de Guimarães, provocou a defesa armada do corpo pelos “lavradores” locais, que impediram a transferência<sup>24</sup>. Uma (eventualmente) segunda tentativa afim dos Cônegos ter-se-à dado em 1512, com os mesmos resultados negativos para as pretensões da Colegiada<sup>25</sup>.

<sup>1</sup> Revisão do problema em Mário de Sampaio Ribeiro, “A propósito da inscrição sepulcral do fundador da ermida de Nossa Senhora da Oliveira, em Lisboa”, *Olisipo*, 83 ano XXI (Setembro 1958), pp. 133-141.

<sup>22</sup> Jules Thieury, *Le Portugal et la Normandie jusqu'à la fin du XVIe. siècle. Relations-commerce*, pp. 14-25, Paris, A. Aubry, 1860.

<sup>3</sup> Não conseguimos por ora obter obras historiográficas sobre ele; as nossas informações provêm do “site” oficial do Turismo da Normandia, na “internet”.

<sup>4</sup> Que escreveu as *Memórias Resuscitadas* entre 1656-1692 (datas segundo M<sup>a</sup> Fernanda Constante de Brito, “*Memórias resuscitadas da antiga Guimarães*, pelo Pe. Torcato Peixoto de Azevedo. Achegas para um estudo comparativo das três versões desta obra”, p. 439, *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. III, pp. 437-9, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981). Pensamos ser também de investigar porque motivo Gaspar Estaço, muito mais fiável, não a refira, ao falar da oliveira – op. cit., pp. 156-157.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 264.

<sup>6</sup> Carvalho da Costa diz exactamente: “Pela certidão do tabelião Afonso Peres se mostra, que quando se fez este padrão e se pôs nele a cruz, já nesse tempo estava plantada a oliveira, a qual é tradição antiga, que viera para este lugar de junto ao mosteiro de S. Torcato, e que do lugar aonde estava, se arrancara, e fora

transplantada neste, em que estava seca, quando N. Sra. fez nela o milagre de a reverdescer [etc.]” *Corografia portuguesa*, 2ª ed., vol. 1, p. 44, Braga, Typ. de Domingos Gonçalves Gouveia, 1868.

<sup>7</sup> Diz este Autor: “O nome de Oliveira, dado a N. S<sup>a</sup>, recorda uma bela e comovente lenda que aqui registamos, sem deixar de lembrar que toda a lenda contem um fundo de verdade. – Conta-se que em S. Torcato, lugar aprazível de que aliás muito gosto, não longe da Igreja do mesmo nome, havia uma frondosa oliveira que dava azeite para a lâmpada que ali ardia em sua honra. Esta oliveira foi um dia transportada para Guimarães, em frente da Igreja da Colegiada. Infelizmente, o belo exemplar veio a secar, pouco tempo depois. Mas mesmo assim deixaram-na ficar.” [etc- o episódio da cruz] – *Culto a Nossa Senhora da Oliveira em Portugal*, pp. 42-43, s.l., Ed. Salesianas, 1998 (não cita fonte).

<sup>8</sup> “A Oliveira de Guimarães”, p. 215 [ed. orig. 1883], *Obras*, vol. I, pp. 215-216. Adolfo Coelho apresenta uma teoria diferente, ligando a oliveira a raízes pré-cristãs, através das tradições da “agulhada” do rei Wamba e do templo de Ceres que existira perto da Colegiada. É importante referir que o tipo de ligação entre a árvore e a divindade que “serve” ou adorna, com exemplos gregos e outros, mantém a sua pertinência caso se confirme a teoria do “furtum sacrum” a S. Torcato. De resto, haverá que investigar algumas “raízes pré-cristãs”, que de resto quadram bem com o que se sabe do culto a S. Torcato (cfr. infra). A oliveira era uma árvore com poderes sagrados, cujos ramos, por exemplo, posturas municipais lisboetas, no início do século XIV, proibem ser pendurada nas portas das adegas (*Posturas do Concelho de Lisboa (séc. XIV)*, p. 53, Lisboa, Sociedade de Língua Portuguesa, 1974); para introdução ao tema pode ver-se A. C. Pires de Lima, “As oliveiras”, pp. 142-146, in *Estudos etnográficos, filológicos e históricos*, vol. 6, pp. 135-311, Porto, Junta de Província do Douro Litoral, 1951.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 262.

<sup>10</sup> Sobre S. Torcato, cfr. infra; em relação a tentativas de apropriação do culto a S. Gualter, A. L. de Carvalho, *Guimarães de tempos idos*, pp. 174-176, Porto, Impr. Portuguesa, 1947.

<sup>11</sup> P.e. em 1459 o padrão estava em risco de ruínas... (J. Marques, “A Colegiada no priorado”, p. 246).

<sup>12</sup> Eugénio de Andreia da Cunha e Freitas traz uma tradição ainda mais emaranhada, segundo a qual teria sido Pedro Esteves a construir o padrão, em honra do Salado, mandando depois colocar aí a cruz que o irmão comprara na Normandia (*Boletim da DGEMN*, 128, p. 14, sem citar fontes).

<sup>13</sup> Op. cit., I, p. 192, 196; II, 395-401, 490-496.

<sup>14</sup> Uma primeira abordagem dos milagres, a partir das tipologias de doenças curadas, foi feita por Célia Cristina Fernandes, em “O Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães”. A autora salienta a predominância das curas de cegueira, seguidas, de longe, pelas possessões (mas com distância significativa destes a todos os restantes) (p. 605).

<sup>15</sup> A. Santos Graça, “A crença do poveiro nas «almas penadas», in *Homenagem a Martins Sarmiento. Miscelânea de estudos em honra do investigador vimaranense no centenário do seu nascimento (1833-1933)*, pp. 360-363, Guimarães, Sociedade Martins Sarmiento, 1933. Uma investigação mais larga terá de passar, obviamente, por mais obras sobre estas e outras figuras afins, da tradição popular portuguesa (“virtuosos”, “bentos”, “pessoas de virtude”, “encomendadores de almas”, estudados por vários autores, de Leite de Vasconcelos a C. Pedroso, Adolfo Coelho, T. Braga, Margot e Jorge Dias), bem como por uma comparação com outros casos estudados, como os “benandanti” de C. Ginzburg (*I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turim, Ed. Einaudi, 1966; *História nocturna. Uma decifração do Sabat*, Lisboa, Relógio d’Água, 1995) ou o “messenger des âmes” ou “armier” (E. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, pp. 345 ss; Daniel Fabre, “Du messenger des âmes au spirite en Languedoc”, *La mort aujourd’hui. Colloque St. Maximin*, pp. 91-109, Marselha, Rivages, 1982). [sobre o *sabat*, cfr. texto, em seguida].

<sup>16</sup> Para além da obra cit. nt. anterior, cfr. F. Adolfo Coelho, in “Materiais para o estudo das festas...”, cit., p. 362.

<sup>17</sup> Há outros sinais, como um “pedaço de cera pequeno quadrado (...) e de hua parte parecia como ffigura de rosto de homem” (“Livro dos milagres”, ed. cit., p. 248), uma “pedra pequena branca” (id., p. 274). Este aspecto não é de somenos, pois, como no caso a seguir referido, pode ajudar a explicar os casos de possessões em presença, do ponto de vista dos intervenientes. Entre 4 e 5 de Agosto de 1578, deu-se um caso de cura milagrosa de duas possesas, no mosteiro de Santa Maria de Aguiar, que foi registado em “instrumentos públicos” pelos monges (segundo a fonte que o reporta, o manuscrito contendo “histoiertas cortesãs” editado por Christopher Lund, *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista*, pp. 59-61, Coimbra, Livr. Almedina, 1980). Neste impressionante relato, que faz parte de um conjunto vasto, não menos impressivo, de relatos sobre a batalha de Alcácer Quibir, os demónios anunciam e fazem uma pausa de um dia nos tormentos às duas moças, regressando depois. Instados a explicar o que se passara, referem que a ausência correspondia à sua ida a Alcácer Quibir, para se apoderarem das almas dos mortos em batalha. A audiência toma então conhecimento, consternada, da derrota dos exércitos portugueses. Depois de tentativas prementes para arrancar mais novidades aos

demónios, Nossa Senhora acaba por operar o milagre da sua expulsão. As miraculadas lançam então pela boca “em sinal”, respectivamente, “huã fivela dourada de espora gineta q disse fora de h~u alcaide arrenegado q morrera na batalha, e o outro h~u ferro de settacoadrado com ponta de diamante q afirmou ter trazido da mesma batalha” (p. 61).

<sup>18</sup> Adolfo Coelho, op. cit., p. 339. É curioso que as moedas em presença são muito diferentes entre si (dinheiros novos, velhos, “estrelados”, um ou dois...).

<sup>19</sup> Descritas pela primeira vez no Boletim da DGEMN, nº 128, pp. 66 ss, foram depois objecto de estudo detalhado por um dos estudiosos envolvidos na sua análise desde os trabalhos ali reportados: Pedro Barbosa, “A simbólica do mal nas pinturas da igreja da Colegiada de Guimarães”, in *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 477-489, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981 (que nelas identifica um “sabat”, sem porém relacionar a cena com os milagres que analisamos).

<sup>20</sup> Sobre a inscrição, o cofre e esta acção de D. Luís Vasques da Cunha, cfr. Mário Barroca, *Epigrafia medieval*, vol. II, t. 2, pp. 2128-35.

<sup>21</sup> Mário Barroca, Manuel Real, “As caixas relicário de S. Torcato, Guimarães (séculos X- XIII)”, *Arqueologia medieval*, 1 (1992), pp. 135-166, artigo fundamental a este respeito, onde se podem ver os principais dados sobre a evolução cronológica do cenóbio e do culto a S. Torcato, bem como a questão da relação com a Colegiada. Os AA. consideram que esta instituição pode ter tentado, de várias formas, “revitalizar o culto” (pp. 162-3, nt. 9). Parece-nos que esta relação terá tido uma conotação de “apropriação”, visando deslocar para a Colegiada o prestígio do “corpo incorrupto”, que os AA. sugerem poder ter sido “encontrado” por esta época, ou seja, em torno da extinção do mosteiro e da transferência dos seus bens para a Colegiada (1477). Ainda segundo os mesmos, a primeira referência ao “corpo incorrupto” encontra-se em João de Barros, autor da “Geographia d’Entre Douro e Minho”, que era, aliás, cónego da Colegiada (p. 165, nt. 21) (meados do século XVI). A ser verdadeiro o documento de D. Manuel citado infra, nt. 24, esta seria de facto a segunda menção (como veremos, ligando a primeira, de forma estreita, a Colegiada à renovação do culto, corroborando a hipótese daqueles AA.).

<sup>22</sup> A. Santos Silva, *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*, pp. 180 ss., Lisboa, Afrontamento, 1994. Ainda em 1987, na “2ª ed. aumentada” da sua obra *Santos de cada dia* (Braga, A. O., 1987), José Leite se viu obrigado a registar que o corpo venerado no santuário não pertence ao S. Torcato “varão apostólico”, mas não deixou de acrescentar que “Seja como for, não há dúvida que são numerosas as graças por ele concedidas e grande a devoção que o povo lhe dedica.” (vol. I, pp. 237-8) (sobre esta obra, em especial sobre a sua “má-relação” com os santos “eliminados” pela crítica histórica..., cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, p. 344, DHRP).

<sup>23</sup> Sobre as restantes, cfr. as obras cit. de M. Barroca/ M. Real, e de Augusto Santos Silva. Há um caso, não referenciado por estes AA., que nos parece muito interessante: a tradição local, reportada por T. Peixoto de Azevedo, de que a imagem primitiva da Senhora da Oliveira teria sido colocada por S. Tiago num templo de Ceres, depois de “lançar por terra os falsos ídolos”, templo esse que ficaria perto do que depois seria o Largo da Oliveira; e que, nesse mesmo local, teria o Apóstolo baptizado S. Torcato. Em 1559 ter-se-ia mesmo encontrado um letreiro em pedra comemorando a passagem de S. Tiago; T. Peixoto refere que o viu, assim como as ruínas do templo (op. cit., pp. 310 ss). Seria preciso, evidentemente, situar de forma precisa a origem e a data das primeiras menções a esta tradição. A ligação de S. Torcato com a patrona da Colegiada, que surge como uma espécie de “madrinha”, não podia ser mais explícita. Esta presumível existência do templo de Ceres tem sido utilizada pelos etnógrafos para defender uma “atmosfera pagã” no culto de nossa Senhora da Oliveira (cfr. supra, nt. 8)- elemento cujo interesse não descartamos – ainda que enquadrado em moldes teóricos novos – em especial por algumas estranhas características de certos milagres de 1341-42 e do culto de S. Torcato (evidenciado nos relatos de T. Peixoto, op. et loc. cit., e nos de A. Santos Silva, sobre o mau-estar das hierarquias religiosas).

<sup>24</sup> Usámos o condicional para esta ocorrência, pois só a vimos referida em Torcato Peixoto de Azevedo, op. cit., pp. 253-254, que transcreve mesmo a carta de D. Manuel, sem citar fonte), e em A. Carvalho da Costa, *Corografia portuguesa*, 2ª ed., vol. 1, p. 19 (que visivelmente copia aquele Autor). Há no entanto alguma verosimilhança no relato de T. Peixoto, que atribui esta acção de D. Manuel a uma preocupação mais alargada do rei, que “muito trabalhou (...) para que se recolhessem às igrejas das cidades, e vilas, as reliquias dos Santos que se achavam nas aldêas, por lhe parecer que assim estariam com maior veneração (...)” (op. et loc. cit.). Com efeito, D. Manuel revelou uma sensibilidade e preocupação especial em relação à renovação de cultos antigos do reino, como seja o de S. Pantaleão (impulsionando a tresladação das relíquias deste de Miragaia para a Sé do Porto, empresa já começada por D. João II), a D. Rainha D. Isabel e o “santo” D. Afonso Henriques (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “A abertura do túmulo de Afonso Henriques”, pp. 349-50, TVG, 347-51 e “Hagiografia e santidade”, p. 346).



---

<sup>25</sup> M. Barroca, M. Real, op. cit., p. 139. Os autores advertem quanto ao episódio, que retiram de A. Carvalho da Costa, que “Há quem considere este relato fantasioso”. Na verdade, ele já vem em T. Peixoto de Azevedo, nas mesmas linhas de C. da Costa, infelizmente sem citar fonte (op. cit., pp.255-56).

## **Cap. II - A majestade e a misericórdia: a construção do papel do rei na salvação das almas (das “leis jacobinas” à “reforma manuelina”)**

Nos primeiros anos do século XVI, entre 1503 e 1514, o rei D. Manuel institucionaliza definitivamente aquilo a que poderemos chamar um “sistema de regulação” das capelas privadas, centrado, em Lisboa, na Provedoria junto ao Hospital de Todos-os-Santos e, no resto do reino, nas contadorias das comarcas. Extensivo a todo o território, como aliás várias outros “empreendimentos espirituais” do rei Venturoso, este sistema visava a realização de dois grandes objectivos: a correcta gestão dos bens das capelas e a fiscalização do cumprimento dos sufrágios fúnebres. Com o primeiro pretendia assegurar-se, por um lado, que os bens das capelas na posse de administradores zelosos, não se desvalorizassem a ponto de impedir as diversas obrigações estatuídas pelos instituidores; por outro, que os bens de capelas em situação irregular pudessem ser canalizados para a Coroa, que os redistribuía, beneficiando em especial algumas instituições caritativas criadas pelo rei para cuidar da saúde dos corpos dos seus súbditos. Quanto à saúde das almas dos mesmos, a ela visava o segundo objectivo, ou seja, a fiscalização dos encargos litúrgicos, garantindo-se que não ficavam sem sufrágios, mesmo que as capelas tivessem entrado em desagregação: os novos possuidores, privados ou “públicos”, eram obrigados por lei a mantê-los.

O argumento central do nosso estudo é de que a reforma manuelina tem de ser entendida muito para além do conceito de “reforma administrativa” de um organismo “estatal”. Ao tratar dos “tribunais” da Coroa que organizam as instituições pias, no final da Idade Média, estamos a lidar com algo que não existe mais, porque não encontra qualquer sentido numa organização político-administrativa pós-liberal: instituições “públicas” dedicadas a salvaguardar a vontade dos defuntos, visando assegurar a salvação das suas almas. Assim, o que alcança o rei D. Manuel é de uma outra natureza: a conclusão de um longo processo de “reificação” legal das almas proprietárias. O “juízo” das capelas manuelino trabalha com este material incorpóreo, a que os mecanismos mentais da sociedade corporativa dão uma bem material existência; e funciona a partir de uma pluralidade normativa que permite que a vontade do fundador funcione como lei, de que a Coroa assegura a observação, sem lhe impor uma norma diversa. Por fim, este processo não pode ser entendido de forma separada daqueles que têm como objecto outros “corpos pios” para além das capelas: confrarias, hospitais, albergarias. Todos eles serão objecto de re-organização por parte de D. Manuel e da sua irmã D. Leonor, também aqui completando um processo mais antigo. Os régios irmãos agirão de forma idêntica, desenvolvendo instituições da Coroa próprias para lidar com o mundo da caridade: para os hospitais e albergarias, o Hospital de

Todos-os-Santos e os seus congéneres, bem como as Misericórdias; para as confrarias, a nova proposta associativa da Misericórdia.

Ao agir assim, D. Manuel não encontrou qualquer obstáculo por parte dos sectores eclesiásticos. As iniciativas régias, que definitivamente “organizaram” sob a égide do Soberano um campo há muito objecto de disputas com a Igreja, não foram por esta contestadas. Pelo contrário: as autoridades eclesiásticas aprovaram e os seus peritos colaboraram. Estava-se bem longe dos acesos conflitos protagonizados pelos primeiros reis da Dinastia de Avis, três gerações antes. Para o Venturoso, foi pacífico declarar que lhe pertencia zelar pela alma dos defuntos, e encarregar os seus “funcionários” das “*cousas a seruiço de Deus, de que a nos espiritualmente toca o prouimento*”<sup>1</sup>. Os próprios pontífices tinham colaborado na “reforma”, expedindo desde 1479 várias bulas a ela indispensáveis<sup>2</sup>. A D. João I e ao seu filho D. Duarte, declarações semelhantes às de D. Manuel, tinham valido anos de conflito com o clero e pesados processos na Cúria romana...

O objectivo das linhas que se seguem é explicar como se passou de um cenário a outro, num processo que se caracteriza, quanto a nós, pela lenta construção de um “papel régio” de pleno direito, na “gestão” dos legados pios. Tal como se definiu com D. Manuel, este papel não foi “usurpado” à Igreja, mas sim construído através de sucessivas negociações e cedências mútuas. Deve enquadrar-se num conjunto mais vasto de pontos de fricção nas relações entre a Igreja e a Coroa, que no seu todo sofre modificações essenciais ao longo do século XV. Por fim, só foi possível realizá-lo numa Monarquia que se conseguiu afirmar, a múltiplos níveis, como protegida de Deus e fiel executora da sua vontade; e que geriu com sucesso - porque neles acreditava - paradigmas paternalistas e caritativos de relacionamento e hierarquização social. Ora, estas perspectivas tinham começado a ser reflectidas e difundidas precisamente pelos primeiros reis da Dinastia, aqueles que tantas tensões protagonizaram com o estado eclesiástico. Entre D. João I e D. Manuel – com pontos altos em D. Duarte, D. Pedro, e em algumas figuras régias femininas - decorreu todo percurso de reflexão, pelo próprio poder régio, sobre as dimensão moral, ética, religiosa, do exercício da sua função. Os tópicos complementares da justiça e da misericórdia, da riqueza e da caridade, bem como o tema da caducidade da vida, perpassam pela literatura produzida ou apreciada na Corte, na centúria de

<sup>1</sup> *Regimento de como o contadores das comarcas hã de prover sobre as capelas, ospitais: albegarias: cõfrarias: gafarias: obras: terças: e residis: nouam te ordenado: e compilado pello muyto alto e muyto poderoso Rey dom Manuel nosso senhor*, Lisboa, João Pedro de Cremona Restam apenas exemplares da 2ª ed., de 1533-1534 (Lisboa, por Luís Rodrigues), que se apresenta como “cópia fiel e íntegra” da primeira (Lisboa, João Pedro de Cremona). Seguimos o ex. da BN, *Reservados*, 87 A (“Prólogo” (s/ fl.)).

<sup>2</sup> 13 de Agosto de 1479: bula *Ex debito sollicitudinis*, pela qual era autorizada a união e anexação das instituições de assistência da mesma localidade num hospital maior, salvaguardando os direitos dos titulares dos hospitais e dos benefícios eclesiásticos a unir (ed. in A.D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias...”, cit., pp. 300-301).

Quatrocentos. As circunstâncias felizes do reinado de D. Manuel, assim como toda a aura de que o Monarca consegue rodear a sua pessoa, tornaram a sua época ideal para a conclusão pacífica de um processo que, embora iniciado com grandes dificuldades, ganhou a sua força pelo enraizamento num projecto de realeza, criado na Corte de Avis. Examinemos então todo o processo, para terminarmos com a análise da reforma manuelina, que poderá assim ser vista a uma nova luz.

### **1. D. João, D. Duarte e “Príncipes de Avis”: entre a teorização da intervenção régia e a resistência eclesiástica**

Foi D. Duarte, ainda como infante e depois já como rei, o grande iniciador do processo. As suas iniciativas foram paradigmáticas da forma como este se irá desenrolar: homem político empenhado em reorganizar o poder da Coroa, mas também “reformista” dominado por profundas motivações religiosas e éticas. Uma e outra vertente são inseparáveis de vários contextos: a forma como seu Pai ascendera ao trono e trabalhara para o consolidar; os mecanismos de legitimação da nova dinastia; e a especificidade da corte de Avis, no que toca à reflexão cultural e política.

No primeiro caso, já A. D. Sousa Costa ressalta que, se a ascensão de D. João I foi apoiada por um grupo de clérigos que muito o ajudou no início da sua governação, os juristas civilistas foram também essenciais na consolidação da nova dinastia. Sobretudo, foram-no de uma forma mais prolongada, pois, com efeito, nas primeiras décadas do século XV o Desembargo Régio esvaziou-se progressivamente do elemento clerical. A partir de 1418, os referidos juristas têm a sua supremacia consolidada, e é no ano seguinte que são publicadas as chamadas “leis jacobinas”<sup>3</sup>. De uma forma mais geral, todo o contexto do reinado de D. João I se alterara em relação à sua primeira fase, em que fora necessário pôr em prática uma política de compensação dos apoios políticos. As tréguas com Castela tinham sido assinadas em 1411, iniciara-se a expansão norte-africana e a exploração da costa e do Atlântico, satisfazendo as pulsões de numerosos grupos sociais e fornecendo novos elementos legitimadores à Dinastia de Avis<sup>4</sup>. Novo e complexo era também o contexto europeu no que tocava às relações entre os reis e o Papado, a que Portugal obviamente não

<sup>3</sup> Para tudo cfr. A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias”, pp.521-22 e PMV, III/1, 543 ss; sobre o Dr. Diogo Martins, que daria o nome às “leis jacobinas”, biografia PMV, III/1, pp. 793-94 e ALCH, pp. 290-91; cfr. ainda J. Marques, *A geração de Avis e a Igreja no século XV*, 109 e 112, Porto, 1994 (sep. de *Revista de Ciências Históricas*, IX, Universidade Portucalense, 1994); comprovou inequivocamente a “laicização” do conselho régio ALCH, pp. 210-11, e “Conselho real ou conselheiros do rei? A propósito dos “privados” de D. João I”, *Portugal nos finais da Idade Média: estado, instituições, sociedade política*, pp. 221-278, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.

<sup>4</sup> Com relação ao aspecto das relações Igreja / Coroa, Margarida Garcês, *Igreja e poder*, 95.

fica alheio: os reinados de D. João I e D. Duarte são contemporâneos do fase final do “cisma do Ocidente” e da crise conciliar<sup>5</sup>.

A estas novidades acrescentar-se-ia um “novo governante”<sup>6</sup>: D. Duarte. Desde 1411 que o Infante fora associado ao trono, assumindo progressivamente mais funções governativas, sendo que a partir de finais da década a sua acção legislativa se torna clara. Embora o seu envolvimento directo nas “leis jacobinas” esteja por provar, assume um claro protagonismo nos conflitos com a Igreja logo em 1423, na convocação que faz para uma assembleia ao clero descontente com aquelas, e na forma como se teria aí recusado a ceder aos queixosos<sup>7</sup>. Ora, as posições políticas de D. Duarte para com o clero, que se tornarão completamente claras nas duas grandes crises de 1425-1427 e 1435-1437, são inseparáveis de um conjunto de ideias que circulavam na corte, em particular entre os Infantes, e em círculos religiosos reformistas, por eles protegidos. Alguns destes grupos religiosos, não por acaso, encontravam-se numa posição marginal ou mesmo antagónica em relação ao clero tradicional, agrupado em torno do Arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra<sup>8</sup>. Vejamos com algum pormenor como estas duas características do actuação de D. Duarte afectaram o assunto em estudo.

Quanto ao primeiro, salientaremos sobretudo que D. Duarte apoia a sua acção num conjunto de textos programáticos produzidos na corte e círculos letrados, de que são exemplares as suas próprias obras, em especial o *Leal Conselheiro*, alguns “conselhos” do seu irmão D. Pedro (nomeadamente a “Carta de Bruges” e o “Conselho sobre os prelados”), ou tomadas de posição públicas, como as “Propostas para o bem da Igreja”, também de autoria eduardina, destinadas ao Concílio de Basileia<sup>9</sup>. A posição do rei perante os problemas da Igreja é um tópico central em todos estes escritos. A origem divina do poder régio acarreta uma solene responsabilidade para os monarcas, que devem exercê-lo bem e dignamente. São veículos do amor divino, e por estes devem pautar as relações com os seus súbditos, procedendo como pais solícitos, cuidando-lhes do bem estar do corpo e da salvação da alma<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Sobre a posição de Portugal em relação ao “cisma”, cfr. Júlio César Baptista, “Portugal e o Cisma do Ocidente”, *Lusitania Sacra*, I (1956), pp. 65-203; sobre a influência do contexto por este criado na génese das “leis jacobinas”, A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias”, p. 522 e José Marques, “Legislação e prática judicial como fonte de tensões entre D. João I e a Igreja”, pp. 39 ss, *Revista de História*, X (1990), pp. 37-45; sobre a posição de D. Duarte na crise conciliar, Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 102-103.

<sup>6</sup> A expressão é de Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 96; parece-nos importante o relevo dado pela Autora à importância de D. Duarte e à “sustentação” teórica desta no pensamento político dos “Infantes de Avis”.

<sup>7</sup> A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias”, p. 506; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, 97.

<sup>8</sup> A grande biografia sobre este prelado é de José Marques, *A arquidiocese de Braga*, parte I.

<sup>9</sup> Cfr. Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 39-44, 51-53, 55-64, 75-78 (com referênciação e análise destes e outros textos).

<sup>10</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 77-78; sobre as origens do paradigma paternalista e as raízes cristãs do pensamento político de D. Duarte, cfr. também José Gama, “D. Duarte”, pp. 390-96, in *História do pensamento português*, dir Pedro Calafate, vol. I, pp. 379-411, Lisboa, Caminho, 1999; e Pedro Calafate, “Fundamentação ética das relações económicas”, 484-85, in idem, pp. 473-502; para a vivência deste ambiente na própria família

A este nível, a vigilância régia do “mau clero” é fundamental. Não é por acaso que versa sobre o tema toda a parte inicial da carta que em 1426 o Infante D. Pedro envia de Bruges a D. Duarte, no auge do primeiro grande conflito com o clero. O bom rei tem como dever primordial fazer a vontade de Deus, e só assim pode esperar recompensa. Como tal, deve tratar antes de mais dos assuntos que com Deus se relacionam – “*e estes som os que pertencem a JgreJa ou a clerezia e porque a bondade dos prelados faz grande emenda em os subditos, e estes Jgoalmente não saom feytos em vossa terra senam per uosso consentimento e autoridade, Pareçe-me senhor que deueis de ter maneira como em uossa terra os aia bons e feytos diretamente*”<sup>11</sup>. Segue-se todo um programa de reformas, desde a formação do clero secular até à vida dos religiosos, passando pela formação universitária e, significativamente, pela gestão correcta das instituições pias<sup>12</sup>.

Se é importante demonstrar que D. Duarte agia apoiado num programa político culturalmente rico, só possível no contexto da corte de Avis, não o é menos salientar que o monarca assume a “porção religiosa” daquele com um profundo empenhamento pessoal. Tocamos assim no segundo tópico acima enunciado, o do relacionamento estreito entre os Infantes de Avis e os círculos religiosos reformistas. D. Duarte é o exemplo claro de uma piedade moldada nas tendências a um tempo humanistas e austeras das reformas do século XV, que foram particularmente atentas à orientação espiritual dos grandes senhores temporais<sup>13</sup>. Em grandes traços, porque a exploração aprofundada do assunto saíria de fora do âmbito deste trabalho: uma atenção particular aos textos básicos da piedade esclarecida, que vai desde os incentivos à divulgação até uma sua re-escrita reflexiva, apoiada em traduções que hoje se crê serem da autoria do próprio rei<sup>14</sup>; uma prática de oração quotidiana e intensa, que o leva a escrever sobre o Pai Nosso e várias outras preces, e a dar particular atenção à capela da corte e à vivência devocional desta<sup>15</sup>; o incentivo a cortesãos virados para uma

---

real, cfr. Mário Martins, “Pais e filhos no *Leal Conselheiro*”, *Estudos de cultura medieval*, III, 199-206, Lisboa, Brotéria, 1983; sobre a fundamental importância do «amor» na vida política de Antigo Regime, cfr. Pedro Cardim, *O Poder dos afectos*.

<sup>11</sup> “Carta que o Jfante dom pedro emujou a el rey de Brujas”, p. 28, in *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, p. 27-39, Lisboa, Estampa, 1982.

<sup>12</sup> Sobre a Carta de Bruges nesta perspectiva, Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 62-64 e 67; sobre o documento e o seu contexto, A. Moreira de Sá, *A «Carta de Bruges» do Infante D. Pedro*, Coimbra, s.n., 1952 (separ. de *Biblos*, vol. XXVIII) e Robert Ricard, *Études sur l’histoire morale et religieuse du Portugal*, p.95, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1970.

<sup>13</sup> Cfr. Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime de Bragança” e “Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismos religiosos (fins do século XIV- século XV)”, pp. 496-497, HRP, I, 492-505.

<sup>14</sup> Avultando entre eles a *Vita Christi*, segundo hipótese de A. A. Nascimento, “A tradução portuguesa da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia: obra de príncipes em «serviço de Nosso Senhor e proveito comum”, pp. 578 ss, *Didaskalia*, vol. 29 (1999), pp. 563-587 (referindo também as outras intervenções do rei nesta área, directamente ou por patrocínio).

<sup>15</sup> Mário Martins, “As orações que D. Duarte acrescentou ao seu livro de horas”, *Brotéria*, vol. LXVIII (1959), pp. 256-260; Rita Costa Gomes explicitamente relaciona a atenção dada por D. Duarte à sua capelas com os princípios reformadores que o norteavam (RCG, p. 111).

vivência religiosa semelhante, alguns dos quais acabam mesmo por “abandonar o mundo” em proveito de experiências religiosas alternativas<sup>16</sup>; o apoio activo aos eclesiásticos reformistas, de forma discreta mas tenaz, contra a Igreja estabelecida, onde pontuavam os grandes amigos e apoiantes de seu Pai, alguns deles seus parentes, entre os quais o poderoso arcebispo de Braga, que, como dissemos, liderou todas as oposições. Refira-se por fim que este tipo de actuação parece, em largo espectro, ter sido praticado de forma concertada, com os seus vários irmãos e irmã. De facto, é notável que em todas as entradas de correntes reformistas em Portugal neste período – que foram feitas de forma muito gradual, tímida, espalhada pelo território – encontremos por trás algum dos Infantes de Avis<sup>17</sup>.

É sobre todo este pano de fundo que devemos colocar as preocupações de D. Duarte com os “bens das almas”. Elas surgem sempre associadas com um conjunto de outras “incursões” no campo eclesiástico que o Eloquentemente entende como dever régio. No entanto, destacam-se delas, em parte porque, como acenámos, tinham sido alvo de reflexão por parte de D. Pedro. É porém igualmente relevante o facto de que, dentro das práticas de consolidação do poder na dinastia de Avis, adquire particular importância a conservação das suas próprias memórias fúnebres.

Quando o Duque de Coimbra escreve a D. Duarte, de Bruges, aconselha-o a usar bem o poder que possui sobre “muitas albergarias e capelas”<sup>18</sup>. A questão tornar-se-á recorrente, surgindo, por exemplo, com D. João II, sob uma forma bem expressiva da sua importância: um parecer oficial dos leigos, que assume força de lei<sup>19</sup>. Toca, no fundo, nos limites morais do poder régio: embora detenha poder sobre esta forma específica de propriedade, o rei não a deve tratar como outra qualquer, uma vez que ela “a Deus pertence”<sup>20</sup>. De acordo com a legislação vigente na época, os bens para sufrágios eram a única forma permitida de deixar bens à Igreja, o que explica em parte a sua proliferação<sup>21</sup>. No entanto, era preciso que os bens

---

<sup>16</sup> Preparamos um estudo sobre o assunto, que junta aos exemplos estudados em “Entre a corte e o ermo...” e em “A santidade no Portugal medieval”, p. 442 (Ataídes e Silveiras), outros casos sucedidos no período e na regência do seu irmão: Afonso Nogueira, Estevão de Aguiar e Fernando Falcão, Estêvão Esteves, Vasco Queimado [de Vilalobos]. Será ainda importante o estudo em preparação de João Luís Fontes, que esclarecerá a ligação entre a corte e a Serra de Ossa através de um personagem semelhante aos anteriores, Mem de Seabra. Como veremos, esta vivência cortesã deve relacionar-se com a noção de “virtuosa benfeitoria” desenvolvido por D. Pedro: mais do que com o “dom” tal como o definem os antropólogos, a benfeitoria aqui inscreve-se num modelo de relacionamento fundado na amizade e compaixão, “movimentos de alma” transpostos da forma como Deus se relacionava com os homens, que deviam reger o relacionamento social (Pedro Cardim, *O poder dos afectos*, pp. 66 ss; Anita Guerreau-Jalabert, “*Caritas* y don en la sociedad medieval occidental”, *Hispania*, vol. LX/I, núm 2004 (2000), pp. 27-62).

<sup>17</sup> Cfr. infra., pp. 120, 128.

<sup>18</sup> Cfr. infra, nt. 20

<sup>19</sup> Cfr. análise deste infra, pp. 464 ss..

<sup>20</sup> “Parece me senhor que pois por autoridade do poderio que uos deus deu uos tendes poder de dardes administração de muytas albergarias e capelas que as deueis de dar a tais pessoas que as minjstrasem a seruiço de deus (...) [etc]” (*Livro dos Conselhos*, ed. cit., p. 30).

<sup>21</sup> OA, 2, 7 (artº 89).

e a administração se mantivessem profanos, podendo esta reverter para o rei, em caso de comprovada vacância face às condições da instituição. Mas a natureza dos bens deveria fazer com que o vínculo não se dissolvesse, após a dissolução da relação de propriedade original: é que, verdadeiramente, os bens eram da alma que sufragavam. É esta relação que não pode ser cortada pelo rei, sobre pena de pecado. A conciliação desta limitação com a expressão do poder régio é feita por D. Pedro através da figura do bom administrador, a que o rei deve em consciência recorrer. Assim, o rei pode lucrar redistribuindo o que fora deixado pelos passados, sem usar para tal as riquezas presentes, e sem por em perigo a sua consciência. A forma a que se recorre para justificar a apropriação régia dos vínculos pios é extremamente eficaz, desde logo porque parte do respeito pelo “contrato original” entre a alma e os que ficam no mundo. Por acréscimo, ela permite que o rei consolide a construção do seu papel de fiscalizador em prol das almas, estipulando o cumprimento da vontade do defunto e recusando a simples apropriação e redistribuição “des-sacralizada” da propriedade daquelas. Tal como o vínculo que o liga aos seus súbditos vivos o vínculo do rei às almas é paternal, protector, amoroso. Tudo isto está presente nas palavras de D. Pedro numa outra obra sua, a *Virtuosa Benfeitoria*, directamente a respeito dos legados pios dos defuntos: “E o que peyor he, em muytas terras som perdidos, per sua negligência spitaaes alguus que os finados leyxaram pera mantymto dos que uiuem mingoados, e som em elles postos taaes preueedores, que cuydam pouco de poher em obra as boas uoontades que os outorgarom. Esto deuya seer sguardado com grande sentimento”<sup>22</sup>.

Nada de diferente fizera D. Duarte, em vida e morte de seu pai. Com efeito, a corte de Avis tenta organizar-se em torno de fortes paradigmas paternalistas e linhagísticos, que unificam a vida e a morte e asseguram a continuidade dinástica<sup>23</sup>. À sua luz, é-nos difícil aceitar que D. Duarte possua uma compreensão fria e laicizada dos bens pios que re-distribui e organiza, como se a sua qualidade régia e os deveres que tal implica o destacassem da vivência do seu tempo (para o projectarem na galeria dos “construtores do Estado moderno”). Aqueles paradigmas estão presente em diversos escritos, quer do próprio rei quer do irmão, D. Pedro, e nos monumentos fúnebres que D. João e os filhos mandam construir.

O “conselho” que em Agosto de 1433, no rescaldo da morte de D. João I, é endereçado por D. Pedro ao seu régio irmão, é exemplar a este respeito. De facto, o primeiro dever que o Duque de Coimbra aponta ao novo rei, é o de sufragar a alma do Pai, em tal mostrando o prolongamento, após a morte, desse amor que lhe tivera em vida:

<sup>22</sup> “Livro da Virtuosa Benfeitoria”, p. 579, in *Obras dos Príncipes de Avis*, pp. 529-763, introd. e rev. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello Irmãos, 1981.

<sup>23</sup> Assinale-se o importante contributo, para esta linha de abordagem, de Luís Adão da Fonseca, “A morte como tema de propaganda”, pp. 517 ss..



*“(...) porque o senhor rey a que deus de parayso non morreo em disposiçom de desencarregar sua conçiencia uos tenhais cuydado e proposito de o mais e melhor que uos poderdes satisfazer por ele e que asy como lhe uos fostes em uida o melhor e mais obediente filho que eu conheçy que asy lhe mostreys uerdadeiro amor agora despois da morte mais nas cousas que aproueytarem a sua alma que nas çerimonjas”<sup>24</sup>.*

Cuidar da alma paterna – ou da dos parentes e amigos – pode, pois, ser uma manifestação clara do amor que cimentara as relações entre vivos. A reflexão tomista viera permitir, por assim dizer, que o sentimento amoroso, cimento das relações entre os homens, não ficasse ausente dos motivos pelos quais toda uma sociedade se dedicava a cuidar dos seus mortos, zelando pelo bem das suas almas<sup>25</sup>. O correcto cumprimento deste dever reforça a legitimidade do exercício do poder, em especial em visões do mundo como as de D. Duarte e D. Pedro. É isso que nos parece evidenciar um outro escrito, este do “Eloquente”, passado já algum tempo de governação, e no qual é feito um balanço em que o rei se revê no cumprimento da vontade de seu Pai. Numa carta aos Infantes de Aragão, de 1435, D. Duarte relata pormenorizadamente a relação entre o rei seu pai e os infantes<sup>26</sup>. Nesse texto, D. João I encarna o modelo de rei paternal, que tece com os seus relações baseadas na verdadeira amizade, aquela que deve unir os senhores cristãos de recto coração. No seu final, D. Duarte compraz-se em recordar como se mantivera fiel a esses ideais aquando lhe coubera a ele completar o que D. João não pudera fazer, e tratar do seus restos mortais

*“No sentido per seu fynamento honrra de sepultura traladaçom primeira e segunda pera a sua capela agasalhamento de todos seus criados outorgamento das merces por ele feitas comprimento do seu testamento, e outras obras por bem e desencarregamento De conçiencia do dito senhor, merces a deus, tyuemos tal maneyra que correspondeo com a pratica suso escrita que em sua vida sempre com el tyueramos”<sup>27</sup>*

Os deveres fúnebres são colocados na natural extensão da relação paternal que se desenvolvera em vida e, a par do sufrágio da alma e dos cuidados com o cadáver, é mencionado o cumprimento de outras “dívidas” de carácter filial – as do senhor que era

<sup>24</sup> *Livro dos Conselhos*, ed. cit., p. 76 (ed. pp. 74-78; datação segundo os editores).

<sup>25</sup> Reformulando a visão demasiado rigorista de Santo Agostinho, transformando a sua aprovação “realista” dos cuidados aos defuntos num reforço positivo dos laços sociais baseados na caridade: cfr. *infra*, p. 460.

<sup>26</sup> *Livro dos Conselhos*, ed. cit., pp. 100-113; *Leal Conselheiro*, pp. 349-361, ed. Maria Helena Lopes de Castro, Lisboa, IN-CM, 1999; cfr. Mário Martins, “Pais e filhos...”. Será depois incorporada em diferentes narrativas sobre as relações dos Infantes com seus pais, nas crónicas régias, como bem aponta L. Adão da Fonseca, “A morte como tema de propaganda...”, p. 521.

<sup>27</sup> *Livro dos Conselhos*, ed. cit., p.112.

também pai dos seus criados e súbditos (“agasalhamento” dos criados, cumprimento das mercês prometidas).

O exemplo mais acabado da consciência do prolongamento “post-mortem” da relação patriarcal central que D. João desenvolve, para com os Infantes, a sua corte e mesmo o reino<sup>28</sup>, é talvez o conjunto fúnebre que planeia e manda executar, no mosteiro da Batalha. No projecto de “panteão” da dinastia que é idealizado para este mosteiro - primeiro panteão régio português<sup>29</sup> - articulam-se duas realidades separadas, mas complementares: a de cada rei e seus descendentes não régios, e a do conjunto dos vários reis da dinastia. De facto, o panteão régio da Batalha reúne um conjunto de capelas funerárias dos diferentes reis de Avis, de D. João I a D. João II, em que nenhum deles se sepulta na capela do outro. Os dois conjuntos principais são a “Capela do Fundador”, de D. João I e D. Filipa, em túmulo jacente central, rodeado de espaços fúnebres para os Infantes e suas mulheres<sup>30</sup>; e as “Capelas Imperfeitas”, principiadas por D. Duarte mas só terminadas por D. Manuel, depois de terem sido objecto de sucessivas disposições testamentárias, num mesmo sentido de dever fúnebre para com a alma do rei, pai de cada rei seguinte<sup>31</sup>.

Deve-se ainda salientar que o epitáfio em prosa, colocado na parede lateral esquerda do túmulo joanino, teria sido, segundo Armindo de Sousa, redigido pelo próprio D. Duarte, directamente ou “com a sua orientação muito atenta”. Para este Autor, o texto, “um elogio do rei cuja memória pretende imortalizar através da proclamação enfática dos seus feitos e virtudes”, é uma peça de “propaganda dinástica”<sup>32</sup>. Datando de 1434, tem ainda o grande interesse de ser o mais antigo testemunho da alteração em relação à morte do rei a que se procedeu, ao que parece em círculos muito próximos do novo rei, de forma a conferir àquela uma aura de predestinação. Com efeito, tendo D. João falecido a 13 de Agosto de 1433, pelo menos desde este epitáfio se proclama oficialmente que tal morte ocorreu um dia depois, numa tradição com ilustre descendência, consagrada por fim nas crónicas oficiais do reinado

<sup>28</sup> Sobre a relação especial que, por diversos meios, a Dinastia de Avis cria entre o seu fundador e reino, em particular a cidade de Lisboa, cfr. Margarida Garcês, *O Messias de Lisboa*; sobre os túmulos régios como prolongamento da exemplaridade de D. João I, Luís Adão da Fonseca, “A morte como tema de propaganda”, pp. 520-21.

<sup>29</sup> Sobre a novidade que representa a ideia de panteão régio em Portugal, com a Batalha, cfr. Lucília Verdelho da Costa, “Morte e espaço funerário na arquitectura religiosa do século XV”, pp. 251-253, *Actas das Jornadas sobre Portugal medieval*, pp. 221-273, Leiria, Câmara Municipal, 1983, e Saúl António Gomes, *O mosteiro de Santa Maria de Vitória no século XV*, p. 10, pp. 353 ss; “Ética e poder em torno do mosteiro da Batalha”, *Actas do III Encontro sobre História dominicana*, pp. 309-320, Porto, Arquivo Histórico Dominicano, 1989; “Percursos em torno”, p. 216.

<sup>30</sup> Nem sempre se cumpriu este programa; sobre este e outros aspectos, cfr. a bibliografia citada na nota anterior, em especial os trabalhos de Saúl A. Gomes.

<sup>31</sup> Cfr. idem.

<sup>32</sup> “A morte de D. João I”, pp.457-58.

afonsino. A alteração, mínima mas imensamente significativa, fez com que a data da morte do rei coincidissem com a da mais importante batalha da sua ascensão ao poder, a de Aljubarrota<sup>33</sup>.

A ligação da Dinastia de Avis ao mosteiro de Santa Maria da Vitória é reforçada de diversos modos, entre os quais se destacam as cerimónias de enterramento<sup>34</sup> e as dádivas de sumptuosas alfaías sacras (nomeadamente por D. João e pela sua filha, Duquesa de Borgonha)<sup>35</sup>. Um lugar à parte merecerá ainda a promoção do culto do “Infante Santo”, D. Fernando, que os monarcas de Avis se empenham em canonizar, e que é trasladado em 1451 para a capela de seus pais e irmãos - numa cerimónia que, segundo o seu mais recente estudioso, contém apelos ao relançamento das empresas guerreiras norte-africanas numa época a tal menos propícia, no que seria um recomeço da glória dinástica a partir de novos feitos guerreiros<sup>36</sup>.

O conjunto funerário fora de resto inaugurado por exéquias solenes, com trasladação para o local do corpo até então mantido em "catafalco sumptuoso" na Sé de Lisboa, longa procissão e funeral solene, presidido pelo bispo de Évora. Ao longo da cerimónia, foram proferidos cinco sermões fúnebres, os primeiros quatro em diversos pontos chave da capital, e o último na Batalha. Para este comprovou A. Dias Dinis a directa intervenção de D. Duarte, que forneceu ao pregador dominicano Fr. Fernando de Arroteia um minucioso esquema de conteúdos. Neste, o "Eloquente" honra a memória do pai em torno dos serviços e do bem que prestara aos vários "estados", desde a família aos grupos sociais tradicionais do reino, os senhores, o clero e o povo<sup>37</sup>. Como salienta Adão da Fonseca, este texto deve agregar-se ao já acima referido sobre o relacionamento entre D. João e os filhos, e a excertos afins da crónica de F. Lopes, visando todos reforçar a imagem joanina do fundador exemplar de uma nova dinastia<sup>38</sup>.

A par da manutenção do monumento batalhino, cumpre assinalar diversas outras formas de utilização das memórias fúnebres régias e principescas, por parte dos príncipes de Avis. Algumas delas são banais, digamos, ou seja, as que seguem todos os homens da sua época: a fundações de capelas e aniversários. Em 1425, o infante D. Pedro instituiu uma capela fúnebre por alma de sua mãe, no mosteiro de Odivelas<sup>39</sup>; em 1435, coube a D. Duarte

<sup>33</sup> Seguimos essencialmente a magistral análise de Armindo de Sousa, "A morte de D. João I", *passim*. Este Autor analisa toda a tradição do tema, demonstrando que foram feitas sucessivas adições, nomeadamente por Rui de Pina (data do nascimento, idade da morte, dia de partida da expedição de Ceuta, etc.).

<sup>34</sup> Cfr. Saúl Gomes, *O mosteiro de Santa Maria*, pp. 354 ss.

<sup>35</sup> Cfr. *idem*, pp. 209-210.

<sup>36</sup> João Luís Fontes, *Percursos e memória*, pp. 197-198; Saúl Gomes, "Percursos...", p. 209; e *infra*, p. 230.

<sup>37</sup> Edita e estuda o texto A. J. Dias Dinis, "Esquema de sermão de el-rei D. Duarte para as exéquias de D. João I, seu pai", *Colectânea de estudos*, 2ª s., ano V, nº 3 (Setembro de 1954), pp. 211-242.

<sup>38</sup> "A morte como tema de propaganda", pp. 520-21.

<sup>39</sup> *Inéditos e dispersos do Infante D. Pedro, duque de Coimbra e regente do Reino. I: a instituição da capela de D. Filipa no convento de Odivelas*, ed A. G. da Rocha Madahil, Lisboa, s.n., 1934.

fundar um aniversário perpétuo pelo pai, na Sé de Lisboa, para a celebração do qual elaborou um minucioso regimento, enquadrando-o ainda no vasto conjunto de celebrações que se realizavam em Lisboa, nesse dia e no seguinte, pela alma do rei e em comemoração de Aljubarrota<sup>40</sup>; por fim, a Duquesa de Borgonha, D. Isabel, fundará em 1471 uma capela para sufrágio do Infante D. Fernando, na igreja de Santo António de Lisboa<sup>41</sup>.

Outras, porém, são bem mais elaboradas e fora do alcance do comum dos súbditos. Entre elas, contam-se as já referidas tentativas para a canonização de D. Fernando, “transfigurado” em mártir da Fé pelo seu biógrafo D. João Álvares, porventura por empenho do Infante D. Henrique<sup>42</sup>; as iniciativas de D. Duarte para a beatificação de Nuno Álvares Pereira, cuja memória surge particularmente invocada aquando das expedições ao Norte de África<sup>43</sup>; e as alterações em torno da data da morte de D. João, já aludidas, que, se encontraram pleno desenvolvimento muito mais tarde, com Rui de Pina, têm claramente início no reinado eduardino.

Reconstruir e compreender todo este enquadramento parece-nos indispensável à correcta percepção da relação dos primeiros monarcas de Avis para com as vontades fúnebres. As diversas acções que realizam junto dos poderes eclesiásticos para consolidar a intervenção régia neste campo têm portanto de perspectivar-se de forma mais complexa do que uma operação político-administrativa. O poder régio é compreendido pelos seus detentores como englobando a salvaguarda das almas dos súbditos, e ele próprio conta, para a sua estruturação, com instâncias de preservação e evocação das almas régias. O limite da intervenção, que é ao mesmo tempo garantia de legitimidade, encontra-se no respeito e cumprimento da vontade dos defuntos, que D. Duarte tão exemplar e frequentemente invoca.

É esta forma de intervenção que D. João e D. Duarte se empenham em afirmar, contra as reclamações eclesiásticas. Nos dois grandes conflitos com o Clero que ocorrem nos reinados do fundador da dinastia e seu filho (1419-1427 e 1435-1437), é central a questão da legitimidade da Coroa em intervir no campo da vontade dos defuntos. Nas “leis jacobinas” de 1419, que despoletam o primeiro momento de tensão, o problema põe-se em torno da

---

<sup>40</sup> A. J. Dias Dinis, “Aniversário de D. João I na Sé de Lisboa, ordenado pelo rei D. Duarte”, *Itinerarium*, ano I, nº 3 (Maio-Junho de 1955), pp. 476-485; Paulo Drumond Braga comprova que no século XVI se realizavam cerimónias fúnebres por alma de D. João I em várias igrejas da capital, entre as quais a Sé, e que envolviam avultadas quantias, pagas pela Fazenda régia (não sendo contudo esclarecido quem as instituíra): “Exéquias por alma de D. João I em algumas instituições religiosas lisboetas do século XVI”, *Revista de Ciências Históricas*, X (1995), pp. 235-244.

<sup>41</sup> João Luís Fontes, *Percursos e memória*, p. 134.

<sup>42</sup> Estudadas ultimamente, de forma completa, por João Luís Fontes, id..

<sup>43</sup> Cfr. Maria de Lurdes Rosa, “A santidade no Portugal medieval”, pp. 432-38; Nuno Álvares Pereira não era da família régia, mas a sua única filha casa com o filho primogénito (bastardo) de D. João I; além disso, neste

execução testamentária. Nelas, de facto, não se faz mais a este respeito do que reafirmar o alcançado na Concordata celebrada entre o rei e o clero em 1401<sup>44</sup>: o rei responde negativamente aos pedidos do clero para deter exclusividade na execução dos legados pios e no uso dos resíduos, tal como não alarga os prazos para cumprimento dos testamentos<sup>45</sup>.

No entanto, tudo se torna mais grave pela integração destas medidas num conjunto mais vasto de leis, bem como pelas tensões subjacentes ao relacionamento entre a Coroa e o Clero. Com efeito, em 1423, o infante D. Duarte convocara uma reunião em Lisboa com os prelados e os procuradores do clero, mas despedira-os sem aceder aos seus pedidos de emenda<sup>46</sup>. Por sua vez, prosseguem os apoios às correntes reformistas (em especial os “Cónegos de Vilar”) e à reforma do clero tradicional, em colaboração estreita com D. Gomes, prior da abadia de Santa Maria de Florença, com o envolvimento directo do Infante D. Duarte<sup>47</sup>. Em meados de 1425, este negocia com o Papa uma reforma dos mosteiros beneditinos, que seria chefiada pelo abade florentino. Como veremos adiante, neste trabalho, a iniciativa fracassa, tanto por factores exógenos – suspeitas e entraves dos cardeais conciliaristas -, como pela hostilidade do clero do reino, que se opõe a qualquer iniciativa deste tipo, vinda da Coroa.

Pela mesma altura, já um enviado do clero português, membro do cabido de Braga, se encontra em Roma a tratar da apresentação ao Papa das queixas do clero; das suas várias diligências resultará, em Abril de 1426, a bula papal *Non sine magna*, dirigida ao Arcebispo de Braga, exortando-o a defender a Igreja de Portugal. Na sua sequência, D. Fernando convoca uma reunião do clero, que se realizará em Braga, em Dezembro do mesmo ano<sup>48</sup>: verdadeira “declaração de guerra”, incluía medidas de solidariedade entre as diversas circunscrições eclesiásticas, para resistência ao rei e suporte do processo na cúria papal.

Desde meados do ano de 1426, paralelamente, quer os Infantes quer D. Gomes, em Itália, continuavam a apoiar as iniciativas dos grupos reformadores afectos ao abade de Florença. Algumas destas não seriam de especial agrado do clero do reino, e uma delas levaria mesmo a um conflito directo com o seu líder, o Arcebispo de Braga. Referimo-nos a um prolongamento mais localizado da fracassada reforma geral dos mosteiros beneditinos, com a

---

interesse régio pela canonização do Condestável, poderá estar presente uma tentativa de afastar os Braganças deste empreendimento.

<sup>44</sup> OA, Livro II, título VI, artº VII (pp. 91-92).

<sup>45</sup> Margarida Garcês, “Apêndice documental”, p. 16 (16ª lei), [apenas] na versão dact. de *Igreja e poder*, cit., diss. de doutoramento apres. à FLUL, Lisboa, 1993.

<sup>46</sup> A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias”, p. 506; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 97.

<sup>47</sup> Seguimos de perto a obra fundamental sobre o tema, de A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador da abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV*, sep. de *Studia Monastica*, 5 (1963); cfr. ainda Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 64-69.

fundação do cenóbio de Xabregas por D. Fr. Estêvão de Aguiar, com o apoio do Infante D. Henrique e, pouco mais tarde, de D. João I (respectivamente, Maio e Agosto de 1426); e às diligências feitas em Roma pelos representantes dos “Cónegos de Vilar” para alcançarem a aprovação pontifícia para o novo instituto e estabelecerem contactos com a congregação de S. Jorge em Alga – o que alcançaram precisamente por intermédio de D. Gomes (desde Junho de 1426)<sup>49</sup>.

Da reunião geral do clero, em Braga, em Dezembro de 1426, sai um extenso conjunto de “agravos” que teriam sido feitos pelo rei à Igreja<sup>50</sup>. Em relação à concordata de 1401 e às “leis jacobinas”, o tema dos legados pios sofre um tratamento muito mais amplo: para além da execução testamentária, são elaboradas reclamações sobre a proibição de doação perpétua à Igreja de bens imóveis, por alma; a jurisdição sobre capelas (simples ou anexas a morgadios); e a capacidade de atribuir administrador às instituições pias vacantes<sup>51</sup>. Pelo que conhecemos das listas de agravos já enviadas ao Papa, em 1425, o assunto fora aí tratado de modo semelhante<sup>52</sup>. Da parte do clero, portanto, o diagnóstico sobre a intervenção régia é claro: tentacular e ímpia, ela cerceava as liberdades eclesiásticas nas suas próprias bases de sustentação, e punha em perigo as almas dos doadores. A situação é de grande tensão, e os curiais encarregues de defender a causa do clero português em Roma enveredam por uma via intransigente de argumentação, como se depreende do comentário de um deles, João de Mela: as leis propostas pelo rei de Portugal contêm ofensas tão graves à Igreja que o Papa tem a legitimidade e o poder de as anular<sup>53</sup>.

Na contingência de um conflito prolongado, os partidos decidem negociar. É de salientar aqui a importância da negociação na resolução de querelas entre a Coroa e a Igreja, contra as visões “heróicas” das posteriores historiografias “empenhadas”, quer do lado do Estado quer da Igreja<sup>54</sup>. Com efeito, as pontes entre os dois lados eram muitas, tal como

<sup>48</sup> Seguimos nesta síntese as principais obras sobre o tema: A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias” (com resumos dos “agravos” e “infracções” enviados, pp. 536-537 e pp. 577, nt. 150); Margarida Garcês, *Igreja e poder*, 37 e 98; José Marques, *A arquidiocese de Braga*, pp. 78-81.

<sup>49</sup> Mosteiro de Xabregas: cfr. A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, p. 164 e pp. 135-143 e *Bispos de Lamego e de Viseu no século XV (revisão crítica dos autores). I (1394-1463)*, p. 424, Braga, Ed. Franciscana, 1986; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 68. Cónegos de Vilar: José Marques, *A arquidiocese de Braga*, 856-858; e, em especial, A. D. Sousa Costa, *Bispos de Lamego*, 193 ss..

<sup>50</sup> Editadas em Margarida Garcês, *Igreja e poder*, “Apêndice documental”, pp. 31-67, que defende não ser este um texto preparatório da concórdia de 1427 mas sim uma verdadeira lista de agravos a enviar ao Papa (*Igreja e poder*, p. 37, nt. 22).

<sup>51</sup> Execução testamentária: artº 62; doação de bens: artº 42; jurisdição sobre capelas: artº 55; atribuição de administração: artº 64, 65, 98.

<sup>52</sup> Textos não editados, sumariados por A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias”, pp. 536-537 e pp. 577, nt. 150.

<sup>53</sup> A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias...”, pp. 565-567.

<sup>54</sup> Como exemplos, nesta temática concreta da competição entre Coroa e Igreja sobre a execução testamentária e, de um modo mais geral, no problema da *libertas ecclesiae*: do lado da Igreja- José Augusto Ferreira, *Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga*, vol. II, pp. 258-64, Braga, Ed. Mitra Bracarense, 1931; – do lado do Estado: H. da Gama Barros – HAP, II, 207 ss..

seriam poucas as possibilidades de sucesso de afrontamentos prolongados, pressupostos pela via judicial em Roma, como refere Sousa Costa<sup>55</sup>. Carecemos, no entanto, de fontes sobre o processo. Embora alguns autores apontem para uma iniciativa de D. Fernando da Guerra no sentido da conciliação com o rei, não existem provas de tal<sup>56</sup>. É D. João I que chama o clero à corte, dando início a conversações sobre as quais pouco se sabe. Iniciadas provavelmente no início de 1427, encontram-se em Agosto desse ano. A 27 deste mês os bispos do reino pedem ao Papa Martinho V dispensa de prosseguir o litígio na cúria romana, alegando que o rei dera plena satisfação a tudo o que lhe fora pedido, e fora mesmo a ponto de emendar os erros dos seus antecessores<sup>57</sup>. Três dias depois, assinam em Santarém uma “concórdia” com o rei<sup>58</sup>. Em todo o processo terá tido significativo protagonismo o Infante D. Duarte, novamente em busca de modos diversos de relacionamento com o clero, porventura mais coerentes com a visão de uma igreja reformada, que possuía e queria implantar<sup>59</sup>. Entre a lista de agravos saída de Braga e a Concórdia de 1427, existe uma nítida diferença de tom, desaparecendo todas as referências às “liberdades eclesiásticas”<sup>60</sup>. Do mesmo modo, é clara a maior moderação nas exigências eclesiásticas e, por fim, o rei esteve suficientemente seguro para poder responder de modo firme a muitas delas.

No que toca ao nosso assunto, a Coroa consegue sem dúvida dar um passo em frente na consolidação do seu papel de “protectora das almas”. Assim, em relação à execução testamentária, o clero apresenta a proposta mais moderada do estabelecimento de um “regime de prevenção”: a primeira justiça a inteirar-se dos testamentos fica com a sua execução. D. João I, porém, encontra-se em posição de recusar esta solução, mantendo para a Coroa toda a execução testamentária<sup>61</sup>. Quanto à doação perpétua de bens imóveis à Igreja, o rei autoriza apenas os destinados a capelas e aniversários, e com a condição de que se mantenham sob a jurisdição régia<sup>62</sup>. No assunto polémico da vigilância a exercer sobre as capelas, que o clero pretendia monopolizar, o rei concede aos prelados exclusivamente competência sobre os

<sup>55</sup> A D. Sousa Costa, “Leis atentatórias...”, p. 567.

<sup>56</sup> Os autores (José Marques, *A arquidiocese de Braga*, p. 81, e a partir dele Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 98) baseiam-se numa afirmação de Fortunato de Almeida que é na verdade uma mera conjectura: “não será temerário supor que se entendesse com o tio para evitar dificuldades”.

<sup>57</sup> Ed. em A. D. Sousa Costa, “Leis atentatórias”, pp. 590-91; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 98-99, interpreta esta carta com evidenciando a supremacia do poder régio, o que não nos parece totalmente claro.

<sup>58</sup> Armindo de Sousa discute, sem concluir, se esta “concórdia” coincide ou não com os capítulos apresentados pelo clero nas cortes que decorreram nesse ano em Santarém (das quais apenas se sabe que estavam terminadas a 22 de Novembro) (*As cortes medievais...*, I, p. 343).

<sup>59</sup> Para o protagonismo de D. Duarte, Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 99.

<sup>60</sup> Idem, p. 37.

<sup>61</sup> OA, Lvº2, tít. 7, artº 93 (ed. cit., pp. 155-156). Refira-se que o clero se recusa a assinar este artigo, mas que o rei o inclui no documento promulgado. Sobre o “regime de prevenção” aqui pretendido, cfr. ainda HAP, II, pp. 214-215.

<sup>62</sup> OA, Lvº2, tít. 7, artº 89 (ed. cit., pp. 150). Também este não é assinado pelo clero.

ofícios litúrgicos, aquando da visitação canónica; mas não retira de si esse mesmo poder, e pode exercê-lo sobre capelas já visitadas pelo bispo<sup>63</sup>. Por fim, no que toca à gestão das administrações vagas, o rei recusa a abrir mão de todas as relativas a capelas fundadas e administradas por leigos - a sua esmagadora maioria, em especial depois desta concórdia, que só aceitava a fundação de capelas desta natureza<sup>64</sup>. No fundo, vemos cumpridas algumas das linhas propostas por D. Pedro na “carta de Bruges”, escrita um ano antes, em plena crise: o rei tem o poder de administrar os bens pios, e deve fazê-lo de acordo com a especial natureza destes, por imperativo religioso e ético da função régia. Ao não abdicar da vigilância dos sufrágios e da nomeação dos administradores, bem como ao evitar a excessiva concentração de bens nas mãos do clero que, ainda segundo D. Pedro, é a este prejudicial, D. João – ou D. Duarte... – contribuem para a reforma da Igreja e para um uso religioso dos bens das almas.

É interessante constatar que esta enérgica acção em favor do fortalecimento do poder régio sobre o eclesiástico, quanto à matéria de legados por alma, é acompanhada por medidas de reforma sobre o próprio oficialato régio a ele adstrito. Embora a informação seja lacunar, cremos poder afirmar que, também aqui, D. Duarte desempenhou um papel importante. Com efeito, sabemos que em 1410, cedendo às pressões do estado popular, em cortes, D. João I tinha abolido em todo o reino os ofícios de juiz e escrivão dos resíduos, passando as respectivas funções a ser desempenhadas pelos juízes ordinários (reivindicação antiga, a que os reis não tinham ainda dado satisfação cabal)<sup>65</sup>. É certo porém que entre 1410 e 1415 foram nomeados vários oficiais de resíduos<sup>66</sup>; e nas cortes de 1418 as queixas do povo a eles relativos comprovam a sua existência<sup>67</sup>. Estes períodos correspondem à progressiva assumpção de maior poder governativo por parte de D. Duarte, bem como à gestação das medidas reformistas sobre a Igreja, como vimos acima. Tal como com os sectores eclesiásticos, a política régia parece ter sido a de prosseguir as reformas lateralmente, enquanto concedia alguma satisfação aos pedidos dos sectores que as queriam boicotar. Com efeito, tanto nas cortes de 1427, quanto nas de 1433, as primeiras de D. Duarte, os povos continuam a queixar-se da existência de juízes especiais, e os reis a responder que se deveria seguir o decidido em 1410, mas de uma forma evasiva<sup>68</sup>. E, sobretudo, a nomear aqueles

<sup>63</sup> OA, Lvº2, tít. 7, artº 34 (ed. cit., pp. 117-118).

<sup>64</sup> OA, Lvº2, tít. 7, artº 39, 40 e 63 (ed. cit., pp. 120-121 e pp.134-135).

<sup>65</sup> HAP, VI, 540; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, 319.

<sup>66</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 318, através do estudo de cartas de nomeação de oficiais de resíduo.

<sup>67</sup> HAP, VI, 541.

<sup>68</sup> HAP, VI, 541; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, 319. Sobre a resposta do rei em 1427, há algumas discordâncias, defendendo o primeiro autor que D. João tenta manter o estado de coisas de 1418 e Margarida Garcês, o estatuído em 1410. De facto, a resposta do rei é ambígua, o que nos parece propositado. Como de resto refere Armindo de Sousa, quando as respostas régias contêm a fórmula “*non innovandum*” é preciso conhecer bem todos os contextos anteriores, o que nem sempre é possível (*As cortes medievais*, II, p.224; para o capítulo



funcionários: a partir de 1433 irá mesmo assistir-se a um “notável aumento” dos oficiais dos resíduos<sup>69</sup>.

Toda esta «negociação favorável ao rei» culminará, no significativo – como veremos de seguida - ano de 1435, naquilo que pensamos ser uma primeira “reforma”, extensiva a todo o reino, das instituições pias e dos resíduos<sup>70</sup>. É sobretudo importante referir que, embora não tenha conhecido o mesmo sucesso, ela já possui os contornos das empreendidas a partir de meados do século: contra os obstáculos levantados pelo clero, alcance de apoio papal por intermédio de bulas de reunião das instituições pias; quanto às reclamações populares, criação de magistrados com jurisdição extraordinária e extensiva a todo o reino, que, imbuídos dos princípios régios, não cedem aos interesses locais e permitem uma efectiva disponibilização das administrações vacantes para a Coroa<sup>71</sup>. Por fim, tal como nas restantes iniciativas reformistas, D. Duarte contará com o apoio dos irmãos, quer fornecendo-lhe sugestões e bases reflexivas, como D. Pedro<sup>72</sup>, quer agindo nas suas pegadas em termos práticos, se interpretarmos, como os editores da *Monumenta Henricina*, a renúncia do Infante D. Henrique à fundação de um hospital em Tomar, já depois de obtida a autorização papal, em 1430. Assim, o “Navegador”, confrontado com a política de junção de pequenas instituições a que procedia o irmão mais velho, pelos anos de 1430-1434, teria renunciado à nova fundação, preferindo depois, em data incerta, unir, em apenas quatro, os quatorze hospitais que existiam em Tomar<sup>73</sup>.

Vejamos, porém, em maior pormenor, como se foi construindo a acção reformista de D. Duarte neste campo. Documentação recentemente publicada vem de facto provar que, ainda bem antes de 1432 - data da primeira súplica do Infante ao Papa, visando uma reforma hospitalar em Lisboa, que analisaremos em breve -, D. Duarte já trabalhava activamente com

---

em causa, p. 279). Sobretudo, o que nos parece importante salientar, é a prática régia de nomeação de oficiais próprios.

<sup>69</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 320.

<sup>70</sup> Os elementos que apresentamos de seguida parecem-nos não ter ainda sido tomados em conta de forma decisiva, apesar de existirem já importantes trabalhos sobre o papel de D. Duarte na reforma da assistência, que constituem de resto bons pontos de partida. Cfr de Eduardo Nunes, “Política hospitalar de D. Duarte: achegas vaticanas”, in *A pobreza e a assistência aos pobres*, II, pp. 685-698; Maria José Trindade, “Notas sobre a intervenção régia na administração das instituições de assistência nos fins da Idade Média”, in idem, pp. 873-888; A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”. Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 322, embora refira (de forma lacunar) o “regimento” de 1435 (que fora dado a conhecer por Gama Barros, HAP, VI, 542), não prossegue no sentido que defendemos no texto.

<sup>71</sup> Já Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 318-319, refere que é esta a vertente revelada pela análise das cartas de nomeação do ofício.

<sup>72</sup> Como referimos supra, p.112; cfr. ainda *infra*, p. 128, para a influência das sugestões de D. Pedro na concepção da visita geral à igreja do reino, em 1435.

<sup>73</sup> Esta explicação encontra-se na nota à súplica régia de 1 de Abril de 1434, sobre a junção dos pequenos hospitais do reino, em MH, vol. IV, pp. 366-370 (texto que pensamos ser de A. J. Dias Dinis); foi retomada por este A. em “O Infante D. Henrique e a assistência em Tomar no século XV”, pp. 353 ss, *A pobreza e a assistência aos pobres*, I, pp. 345-370. Aceita-a A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, p. 278 e pp. 288-89.

as instituições pias. Poderá defender-se que esta foi uma das áreas que o Pai lhe confiou mais exclusivamente, ao associá-lo ao trono em 1411? Dada a precocidade e continuidade do interesse nela, é possível que assim fosse. Qualquer que tenha sido o enquadramento, é certo que em 1417 o Infante já elaborara e promulgara um completo regimento para os hospitais e albergarias de Santarém. Dirigido aos oficiais da administração concelhia, fundamentava a intervenção régia no "nosso dessejo e voontade (...) de os espitaes e albargarias dessa villa seerem ben regidas e se em ellas fazer todo bem que seer posa pera os pobres e andantes que de seu nom teem (...)". Preconiza a eleição anual, de entre os referidos oficiais, de um juíz dos hospitais da vila (excluindo o de Santa Maria de Palhais, que tinha juíz privativo), ao qual eram concedidos amplos poderes de visitação, fiscalização e tomada de conta de encargos e bens. O juíz poderia proceder à junção de instituições demasiado pobres para existirem sozinhas, tinha o encargo de reformar os arquivos de todas elas, e sobrepunha-se aos poderes locais em todos os assuntos inerentes aos hospitais<sup>74</sup>. Não menos interessante é constatar que o "regimento" teve aplicação, ou seja, que a reforma preconizada pelo rei deu frutos, pelo menos em Santarém. Em 1425, o escrivão da confraria do hospital de Santa Maria de Palhais requereu cópia em pública-forma do documento, para uso sua instituição<sup>75</sup>.

Anos depois, em 1432, o herdeiro do trono dará um outro passo decisivo na reforma das instituições de assistência, agora em Lisboa. Recebe em Abril de 1432 despacho positivo de uma súplica solicitando a nomeação de dois personagens de sua confiança como "generales governadores, administradores seu rectores" de vários hospitais lisboetas, de fundação e administração leiga<sup>76</sup>. Os mais latos afazeres régios não o afastaram deste campo de problemas. Em 1434, logo após a subida ao trono do monarca, recebe a resposta positiva a um pedido de alcance muito vasto: licença para operar, à escala de todo o reino, a união e anexação de pequenos hospitais em dificuldades. A par da extensão geográfica, também jurisdicionalmente D. Duarte quer alargamentos, que obtem: a junção das instituições poder-se-à fazer sem intervenção dos bispos da circunscrição, e a acção régia não está restrita a hospitais de fundação leiga. Dada a natureza eclesiástica de muitas fundações envolvidas, o rei tem, no entanto, que pedir que sejam encarregues da missão "certos prelados"<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Sumariamos os aspectos principais de um longo documento, editado em Luís Mata, *Ser, ter e poder. O hospital do Santo Espírito de Santarém nos finais da Idade Média*, pp. 274-278, Leiria, Ed. Magno / Câmara Municipal de Santarém, 2000.

<sup>75</sup> "Cronologia dos hospitais e albergarias de Santarém", p. 224, in *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Carlos Amado, Luís Mata, pp. 206-231, Santarém, Câmara Municipal, 2000.

<sup>76</sup> A. D. Sousa Costa, "Hospitais e albergarias...", p. 278 e p. 288. Eduardo Nunes, "Política hospitalar", pp. 686-87.

<sup>77</sup> Como justamente refere A. D. Sousa Costa, "Hospitais e albergarias...", p. 288; este aspecto parece escapar a Eduardo Nunes, op. et loc. cit., que sublinha a "inovação, mesmo ousadia", da medida. Há sem dúvida alguma

Esta reforma receberá um impulso definitivo em 1435, ano em que surge pela primeira vez – a nosso conhecimento – um juiz dos resíduos com alçada em todo o reino. É esta figura que parece indicar que as iniciativas eduardinas junto do Papa, quanto aos hospitais, visariam uma reforma das instituições pias nos moldes que D. João II e D. Manuel puderam levar a cabo. Com efeito, ainda que só no campo dos resíduos testamentários<sup>78</sup>, o funcionário em questão foi dotado de poderes para estabelecer uma efectiva padronização, em todo o território, dos procedimentos legais, a partir de um “regimento” que lhe fora conferido pelo rei. O nosso conhecimento do assunto é infelizmente demasiado circunstancial para podermos dar uma resposta cabal quanto à sua acção. Vejamos, no entanto, o que podemos saber.

A existência de um “juíz dos resíduos com alçada para todo o reino” é atestada por H. da Gama Barros, que conhecia duas cartas régias de nomeação de juízes locais, com ele relacionados, e um “regimento” que o mesmo oficial superior conferira ao juiz dos resíduos de Beja<sup>79</sup>. Os dois primeiros documentos apenas atestam que o juiz com alçada estava em acção entre 1435 e 1436, e que os juízes locais - no caso, do almoxarifado de Vila Real e de Seia - lhe deviam prestar contas e relatórios<sup>80</sup>. Fornece mais dados o “regimento”, que Gama Barros conhecia através do “tombo de Sesimbra”, numa cópia moderna<sup>81</sup>. Este documento comprova, desde logo, que o juiz com alçada podia atribuir regimentos locais e que, através deles, estava em curso uma campanha de unificação de procedimentos quanto aos resíduos<sup>82</sup>. Veremos adiante em que organismo da administração central ela se sediava. Tentemos agora verificar quais as competências do juiz local. Em primeiro lugar, ele tinha poder para exigir dos tabeliães e de testamenteiros as notas e as cópias dos testamentos e cédulas, o que eximia muitos do controle exclusivamente eclesiástico. Depois, devia verificar as despesas dos testamenteiros e o cumprimento dos legados. Podia ainda trazer perante o juiz com alçada todos os que considerasse incumpridores. Por fim, podia mandar vender os bens que não tivessem sido utilizados como o testador preconizava, para fazer cumprir a vontade deste.

---

inovação, mas há também conhecimento e acatamento das normas canónicas, ainda que se recorra a prelados extraordinários (possivelmente da confiança do rei).

<sup>78</sup> Como veremos, com D. João II as “causas pias” unificam-se num só juiz.

<sup>79</sup> HAP, VI, 542.

<sup>80</sup> IAN/ TT, *Chancelaria de D. Afonso V*, respectivamente lvº 18, fl. 35 (João Colaço, Vila Real, 1435) e lvº 5, fls. 87v-88 (Gonçalo Eanes, Seia, 1436); HAP, VI, pp. 542-44, fornece sumários circunstanciados.

<sup>81</sup> HAP, VI, 542.

<sup>82</sup> Arquivo Histórico Municipal de Sesimbra, *Tombo Velho de Sesimbra*, fls. 107v-108v [original]. O “regimento” dado por Luís Afonso é o primeiro de uma série de documentos relativos ao tópico dos resíduos copiados no tombo em 1436, por ordem do juiz de Azeitão e da vereação local, face à doação que D. Duarte tinha feito, dos resíduos locais, ao mosteiro de Santa Maria da Piedade de Azeitão. Este é o único formalmente datado. Para além dele, estão: a) capítulos de cortes relativos a problemas de colecta dos resíduos e as respostas régias (fls. 108v-109), que pelo cotejo com o título 58 do livro II das OA se verifica serem das cortes de 1433 (as *Ordenações*, no referido local, promulgam como lei as respostas régias a estas queixas) [cfr. infra, no texto, e p. 132, para análise da legislação deste código quanto ao nosso tema]; b) dúvidas enviadas ao rei por Luís Pires, que fora nomeado juiz dos resíduos doados para o mosteiro de Santa Maria da Piedade de Azeitão, com as respectivas respostas de D. Duarte (fls. 109v-111) (cfr. texto, infra).

Em suma, era um funcionário local dotado de poderes bastante vastos e directamente dependente do juiz com alçada, que assim podia tornar efectiva a sua presença.

Para além desta função de coordenação, pouco mais sabemos sobre o cargo desempenhado pelo juiz com alçada. Os estudos de Judite Freitas, porém, permitem verificar que o funcionário régio que ocupava o cargo em 1435, e que concedeu os regimentos acima nomeados (o de Seia e Vila Real seria do mesmo teor que o de Évora), se chamava Luís Afonso, e era ouvidor da Corte<sup>83</sup>. Assim, podemos pôr a hipótese de que já no reinado de D. Duarte se verificava uma especialização dos oficiais do Desembargo que se ocupavam das "causas pias", algo que se verifica no reinado subsequente, segundo todas as probabilidades - e que é mesmo certo a partir de D. João II<sup>84</sup>.

Merece ainda atenção o empenho que o rei, pessoalmente ou através dos seus funcionários superiores, colocam na correcta cobrança dos resíduos pelos oficiais por eles nomeados. Este fenómeno atesta-se pelas minuciosas respostas régias que são dadas ao juiz dos resíduos do convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão, datável de 1434-1435<sup>85</sup>. É um documento raro, um dos poucos que conhecemos quer sobre as dificuldades concretas de actuação destes funcionários, quer sobre as soluções que lhes eram dadas pela administração régia. A par de várias queixas mais circunstanciais, surge uma que seria comum, a crer pelo "regimento" de Luís Afonso: os tabeliães recusam-se a mostrar os livros de notas, ou mostram apenas excertos dos testamentos, contra pagamento. O rei ordena formalmente aos visados que mostrem ao juiz dos resíduos os livros em causa, e delibera que os extractos serão pagos pelo "resíduo" segundo determinada tabela. A fuga à lei não parece ser apanágio dos notários, dado que Luís Pires se queixa que, "despois que a uossa carta dos Regijdoos ffoy publicada", os testamenteiros registam despesas não cumpridas, com auxílio de testemunhos falsos. Atinge ainda os clérigos, pois, segundo Luís Pires, os certificados de missas rezadas que lhe apresentam parecem antigos, e ele tinha "çertas prouas que alguuns dos dictos aluaraas que me assy foram mostrados que ora nouamente despois da prubicaçam da carta dos Regijdoos fforam ffectos". O rei tenta obviar a estas distorções à lei de formas várias, algumas das quais

<sup>83</sup> Biografia administrativa em JF, II, pp. 474-75 ("Luís Afonso II").

<sup>84</sup> Cfr. infra, pp. 138, 148, 151-152, 155 ss..

<sup>85</sup> Como referimos, o documento não está datado. É no entanto possível situá-lo nos anos iniciais da fundação do convento dominicano de Azeitão, entre o testamento do dotador principal, Estêvão Esteves, em Setembro de 1434 (ou, mais provavelmente, depois da tomada de posse dos bens pelos frades pregadores, em Dezembro de 1435), e 1438, antes de Setembro (mês da morte de D. Duarte). Fr. Luís de Sousa refere que depois da tomada de posse "ficou correndo a obra por conta da fazenda d'el-Rei", para além das esmolas particulares da Rainha. Menciona ainda um alvará régio de 1436 permitindo que se cortasse nas defesas reais a madeira necessária, e uma carta régia de Agosto de 1437, estabelecendo os termos da concórdia entre franciscanos e domínianos, quanto às esmolas a pedir na zona de Sesimbra, ainda com vista às obras do convento (tudo em *História de S. Domingos particular do Reino e conquistas de Portugal*, vol. 1, pp. 982-988, Porto, Lello & Irmãos, 1977). É assim provável que a doação dos resíduos ao convento, tarefa a cargo do juiz Luís Pires, se insira nesta sequência de benesses régias.

contingentes: os alvarás de missas, se inferiores a determinadas quantias, terão de ser aceites, ainda que com suspeitas de falsidade (sendo a entrega, no entanto, sujeita a juramento)<sup>86</sup>. Verifica-se assim que as medidas de reforma neste campo incomodavam sectores vastos da sociedade, pelo que dificilmente seriam populares.

Uma última nota vai para o diploma de D. Duarte mencionado no documento que acabámos de analisar. Luís Pires refere-se-lhe como “a carta dos resíduos”, “a uosa hordenaçam”, a “hordenaçam dos Regijdos”<sup>87</sup>. De que se trata? Poderá ser um “regimento” específico para a cobrança dos resíduos destinados ao mosteiro, mas os termos de referência parecem apontar para um documento de âmbito mais geral. Será o “regimento” de Luís Afonso? Os conteúdos normativos não coincidem estritamente, embora haja afinidades. Parece-nos mais provável que seja um texto a montante destes dois, que apenas o regulamentam. No capítulo LVII do Livro II, As *Ordenações Afonsinas* conferem força de lei às respostas de D. Duarte às queixas apresentadas nas cortes de 1433, quanto à cobrança dos resíduos; ora, o “tombo de Sesimbra” contém uma versão ligeiramente diferentes destas respostas, copiada entre o “regimento” de Luís Afonso e a carta de Luís Pires. Assim, cremos que a dita “ordenação”, ou “carta”, seria o documento na origem da referida legislação das *Ordenações Afonsinas* (fossem as respostas aos capítulos tal como aí estão inseridas, ou uma sua organização mais formal). Assim sendo, comprova-se uma linha contínua de actuação no campo dos resíduos, entre 1430 e c.1437<sup>88</sup>, com intensa actividade legislativa e empenho reformista, por parte de D. Duarte.

Quais terão sido os resultados práticos desta primeira grande reforma? Embora a resposta cabal a esta questão só se alcance pela concretização de estudos específicos<sup>89</sup>, arriscamo-nos a pensar que aqueles não teriam sido muitos. O contexto geral era com efeito desfavorável a medidas de fundo. Referimos acima que esta “reforma” se deu no “significativo” ano de 1435. Com efeito, uma mais ampla contextualização permite colocá-la a par de outras iniciativas abertamente reformistas encetadas por D. Duarte a partir de então, face à Igreja portuguesa, e que irão inaugurar nova crise grave nas relações com esta. O incidente que a despoleta envolve de novo os sectores reformistas que haviam protagonizado

<sup>86</sup> Arquivo Histórico Municipal de Sesimbra, *Tombo Velho de Sesimbra*, fls. 109v, 110v e 111.

<sup>87</sup> Idem, fls. 110 e 109v.

<sup>88</sup> Cfr. nt. 85, para a datação da carta de Luís Pires.

<sup>89</sup> As chancelarias são sem dúvida um imprescindível ponto de partida, com a imensidade de cartas de nomeação de oficiais régios ligados às “causas pias” em geral. O levantamento desta documentação permitiria estudar formas concretas de administração régia dos bens pios, mas tal tarefa constitui uma investigação autónoma, fora dos limites deste trabalho, dada a amplitude do tema. Uma primeira abordagem, com listagem documental, pode ver-se em Margarida Garcês, *Igreja e poder*, “Apêndice documental”. A investigação deveria depois ser

a crise anterior, e que os Infantes tinham continuado a proteger sem interrupção. De facto, logo a seguir à “concordia” de 1427, vemos D. Isabel de Borgonha e D. Duarte a auxiliar a prossecução da reforma dos mosteiros beneditinos, apesar da partida do abade D. Gomes para Florença: entre 1428 e 1429, os Infantes conseguem a pacificação entre este e o monge que ficara em Portugal, D. Fr. Estêvão de Aguiar, e auxiliam este último – que, de resto, pertencia a uma família nobre e fora criado na corte – relativamente ao mosteiro que fundara perto de Lisboa<sup>90</sup>. E vemos, também, como pela mesma época – a partir de 1431 – se torna séria a oposição entre D. Fernando da Guerra e o outro grupo de reformistas mais estreitamente ligado à corte, a Congregação dos Cónegos de Vilar. Mercê dos esforços feitos em Roma, com o apoio, mais uma vez, dos Infantes e de D. Gomes, os seus dirigentes João Vicente e Martim Lourenço tinham alcançado naquele ano vários privilégios papais, em especial a isenção em relação ao Arcebispo de Braga<sup>91</sup>. Este ficou claramente agastado, e envolveu-se com os Cónegos de Vilar numa contenda que duraria trinta anos, e que culminaria com a transferência da cabeça de congregação para Lisboa<sup>92</sup>. Naquele mesmo ano, fora feito bispo de Lamego um dos fundadores da Congregação, D. João Vicente, que não mais deixa de auxiliar os seus antigos companheiros na defesa dos seus interesses (e que, como veremos, terá outras ocasiões de confronto com o Arcebispo).

Numa atmosfera já de si tensa, a concretização de um acarinhado projecto de D. Duarte vai precipitar o conflito. Neste ano de 1435, o abade D. Gomes prepara-se, em Setembro, para partir, como núncio especial a Valência e Portugal<sup>93</sup>. Em carta sua ao Papa, do mesmo mês, refere, entre várias outras incumbências, a realização de uma visitação geral, na qual deveria ser acompanhado por um bispo português. Não se sabe por iniciativa de quem, e parece que D. Gomes não levou de Roma capacidade formal para a sua concretização. Logo após a sua chegada ao reino, porém, D. Duarte escreve ao Papa pedindo-lhe que encarregue o abade florentino da visita e reforma das igrejas e lugares eclesiásticos de Portugal (primeira metade de 1436). Como se depreende de documento ligeiramente posterior<sup>94</sup>, o bispo que o deveria acompanhar era D. João Vicente, prelado de Lamego, acima referido.

---

continuada com recurso a documentação local que, por exemplo, os estudos ultimamente publicados sobre Santarém, têm mostrado ser bastante rica (cfr. *infra*, pp. 159 ss.).

<sup>90</sup> Para tudo cfr. A. S. Costa, *D. Gomes, reformador*, pp. 135-143; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 68.

<sup>91</sup> A. D. Sousa Costa, *Bispos de Lamego*, pp. 214-228, 273-277; 353 ss., 373 ss.; José Marques, *A arquidiocese de Braga*, 861 ss.

<sup>92</sup> A. D. Sousa Costa, *Bispos de Lamego*, pp. 424-430.

<sup>93</sup> A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, 83-84, e 144-151, no qual se baseia as linhas que se seguem.

<sup>94</sup> Queixas dos procuradores do clero português ao Papa, em texto não datado, editado pela primeira vez por A. D. Sousa Costa, *Bispos de Lamego*, pp. 264-266, sem atribuição de datação; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 72, situa-o de Abril de 1436 e Dezembro de 1437, mas este *terminus ad quem* parece-me claramente exagerado, uma vez que já em Setembro de 1436 o Papa retirara o apoio à visita e mandara D. Gomes regressar a Roma, o que decerto se saberia na Cúria (carta papal em A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, p. 148).

Estavam pois reunidas condições para um agravamento das tensões. Tanto as duas personalidades encarregues da visita, como a origem desta num pedido régio, eram circunstâncias fortemente contrárias às perspectivas do clero nacional, chefiado por D. Fernando da Guerra. De tal modo que, sem perder tempo, os procurados dos prelados na cúria romana apresentam uma queixa ao Papa, na qual, em termos violentos, lançam dúvidas sobre a reputação dos visitantes e ameaçam mesmo recorrer ao concílio, caso a visita se efectue<sup>95</sup>. Pela mesma época<sup>96</sup>, o Arcebispo de Braga envia ao Papa uma longa lista de queixas sobre as usurpações feitas pelo Rei à Igreja portuguesa e à Sé de Braga em particular<sup>97</sup>. Estamos pois em face de uma ofensiva em tudo idêntica à de 1425-1427, que contribuía para bloquear uma outra visita de D. Gomes, igualmente planeada em conjunto com D. Duarte. Também aqui, por outro lado, as intervenções régias sobre os legados pios surgem entre as graves acusações do Arcebispo ao Papa: “(...) *toma conhecimento dos rresidoos e legados deixados nos testamentos a causas piadosas, de que nom he duujda perteeçer o conhecimento e disposiçom aa egreia*”<sup>98</sup>.

Enfraquecido pela situação eclesiástica geral<sup>99</sup>, e face às reacções da Igreja portuguesa, o Papa vai recuando sucessivamente: em Junho de 1436 envia cartas a D. Duarte, sucessivamente aconselhando a prudência nas relações com o clero<sup>100</sup> e dilatando a decisão final sobre visita geral ao clero e igreja portuguesa<sup>101</sup>. Pela mesma data, escreve ao abade D. Gomes, pedindo-lhe que convença o rei a moderar as ofensas feitas à Igreja, caso elas existissem<sup>102</sup>. Meses mais tarde, em Setembro, dá-se a decisão definitiva: o Papa retira o apoio à embaixada de D. Gomes a Portugal e manda-o regressar a Florença<sup>103</sup>. Entre o final do ano e Janeiro de 1437, forçado por bulas papais<sup>104</sup> e porventura enfraquecido pelo fracasso na visita geral que programara, D. Duarte entra em acordo com D. Fernando da Guerra e

<sup>95</sup> Cfr. nota anterior. A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, pp. 150-151, refere também a oposição de um prelado português há muito residente na cúria romana, Fr. André Dias, bispo de Mégara, que receava ficar sem os seus benefícios em virtude da reforma de D. Gomes, e que escrevera a este ameaçando-o caso a visita se concretizasse. No entanto, parece-nos mais plausível que tivesse influenciado no ânimo do Papa muito mais a pressão dos procuradores dos prelados e do próprio arcebispo de Braga, do que as ameaças de André Dias, que as costumava fazer com frequência e que não tinha grande influência na cúria.

<sup>96</sup> O seu editor (cfr. nota seguinte) data-a de 1436, sem poder estabelecer mais; apreço-nos que será legítimo defender que será até Junho, ou, o mais tardar, Novembro desse ano, datas das cartas papais que acusam o conhecimento das queixas (cfr. infra).

<sup>97</sup> Editada em MH, vol. V, pp. 241-245.

<sup>98</sup> Idem, p. 245.

<sup>99</sup> Sobre o tema cfr. Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 102-103.

<sup>100</sup> Carta *Nonnullorum querelis*, de 10 de Setembro (ed. MH, VI, 245-245); cfr. A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, p. 147; José Marques, *A arquidiocese de Braga*, pp. 86-87; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 101).

<sup>101</sup> Carta *Litteris tuis*: ed. A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, pp. 146-147; cfr. ainda idem, *Bispos de Lamego*, pp. 263-64.

<sup>102</sup> Ed. A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, p. 147.

<sup>103</sup> Carta ed. em A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, p. 148.

satisfaz várias das reivindicações do Arcebispo<sup>105</sup>. Ignorando porventura que a situação já estava resolvida, o papa expede nesse mesmo dia duas bulas severas, anulando quaisquer leis régias contra as liberdades eclesiásticas<sup>106</sup>. A cópia conhecida de uma desta bulas encontra-se no Arquivo da Mitra e Cabido de Braga, o que talvez indique que seria ali o principal foco das queixas contra a actuação régia<sup>107</sup>.

A reforma da Igreja em Portugal seguirá em frente, embora por caminhos menos institucionais<sup>108</sup>. O desastre de Tânger, em 1437, e a morte do rei, no ano seguinte, interrompem de forma dramática uma acção política tão característica como fora a de D. Duarte. No assunto que nos interessa, no entanto, alguns dos princípios por ele lançados irão ser recuperados nos reinados seguintes, como passaremos a ver de seguida.

A regência de D. Pedro (1440-1448), dadas as suas tomadas de posição anteriores, seria um período de expectativa para o clero tradicional, que com boas razões recearia novas iniciativas reformistas. Como recentemente salientou Margarida Garcês, o Duque de Coimbra pautou-se no entanto por uma certa contenção, à qual não seria alheia a necessidade de manter certos apoios – e que se traduziu, nomeadamente, pelo importante papel cortesão que é dado a D. Fernando da Guerra<sup>109</sup>. Com efeito, este é nomeado pelo Regente nos cargos de Regedor da Casa da Suplicação e de Chanceler-mor, em 1441, desempenhando ao longo de todo o período de influentíssima posição na corte<sup>110</sup>. A sua importância cortesã contribuiria talvez para descansar os seus confrades, e a atitude do clero, durante a Regência, em especial nas diversas cortes, é de contenção e silêncio<sup>111</sup>.

Da parte de D. Pedro terá também havido uma correcta gestão do relacionamento com a Igreja. A própria nomeação de D. Fernando da Guerra para os mais altos cargos da administração régia é um indício de tal. O mesmo sugere a forma como terá sido resolvido o mais significativo dos problemas – o descontentamento clerical face a alguns conteúdos da colectânea legislativa publicada em 1446-1447, conhecida por «Ordenações Afonsinas»<sup>112</sup>.

<sup>104</sup> Bulas *Inter ceteras graviores e cupientes prout ex debito* (ref. sumariamente em MH, V, p. 242, nota); cfr. ainda Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 101.

<sup>105</sup> Acordo de 30.11.1436 (doc. do Arquivo Distrital de Braga, não editado; cfr. José Marques, *A Arquidiocese de Braga*, p. 87 e p. 115), e restituição de 10.01.1437 (ed. José Marques, *op. cit.*, p. 154, nt. 94); cfr. ainda Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 101.

<sup>106</sup> Bulas *Non potumus tandem* (ref. em MH, V, p. 242, nt.1) e *Ad sacram Petri* (ed. in MH, VI, nº 4); Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 101.

<sup>107</sup> Como refere o editor da bula *Ad sacram Petri*, MH, VI, pp. 9-10, nt. 1.

<sup>108</sup> Cfr. *infra*, p. 137.

<sup>109</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 103-107.

<sup>110</sup> José Marques, *A Arquidiocese de Braga*, pp. 102-105.

<sup>111</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 106-107.

<sup>112</sup> Sobre elas cfr. Mário Júlio de Almeida e Costa, *História do Direito português*, pp. 269 ss, Coimbra, Almedina, 1989; quanto à data da sua entrada em vigor, tem havido alguma polémica: cfr. por último a obra cit.,



Centremos então a nossa análise em torno das questões que ela suscita, quanto ao tema das instituições pias e legados por alma.

As *Ordenações Afonsinas* começavam por incluir as diversas concordatas e acordos entre o rei e o clero, desde D. Dinis. Assim, encontra nelas força de lei – com as devidas precauções no emprego deste conceito no caso em análise - a concórdia de 1427, incluídos os artigos que o clero se recusara a assinar<sup>113</sup>. O essencial da legislação relativo ao nosso tema, no que diz respeito às relações com a Igreja, encontra-se aí. Adicionalmente, o código afonsino contém legislação vária que regulamenta de forma clara as competências e procedimentos dos oficiais régios em matéria de testamentos e resíduos, o que testemunha da boa rodagem da máquina administrativa régia neste campo<sup>114</sup>.

No seu conjunto, as medidas aprovadas vão inequivocamente no sentido do reforço do poder régio sobre as instituições pias e os legados por alma – sempre, porém, no sentido do cumprimento da vontade dos defuntos, à qual, com as devidas precauções, é mesmo permitido suplantar a lei régia geral. O rei tem porém o poder e o dever de garantir que aquela vontade se cumprirá de facto. Tal é evidente e está claramente expresso, por exemplo, na forma como se constrói o tít. 104 do Livro IV. Este título aprova uma resposta joanina aos capítulos do povo nas cortes 1427<sup>115</sup>, que anuíra ao pedido de que, quanto aos prazos de execução do testamento, se cumprisse o estatuído no testamento, derogando o prazo geral de ano e dia (para todos os casos em que não fosse estipulado de modo diverso pelo testador). O legislador do Código afonsino vai porém aperfeiçoar esta concessão, não permitindo que se sigam instruções do defunto quanto à subtracção da execução testamentária à vigilância régia. Ao fazê-lo, considera-se importante deixar escrito que tal se faz para evitar incumprimentos por parte do testamenteiro, o que seria "mal fazer"<sup>116</sup>. Continua portanto a colocar-se sob a intervenção régia sob o signo da preocupação com o bem das almas dos súbditos.

Uma mesma tonalidade moral permeia, quanto a nós, um aspecto que é indispensável referir aqui, uma vez que ele toma letra de forma nas *Ordenações Afonsinas*. Referimo-nos à relação estabelecida pelo novo código entre a lei régia e o direito canónico. Como se sabe, as

---

que sintetiza as várias posições e acaba por admitir que elas estariam em uso generalizado a partir de meados do século (p. 271).

<sup>113</sup> Constitui o título 7 do Livro II. No livro IV, tít. 96, [ed. cit., pp. 354-356] relativo à execução do testamento pio, reitera-se a validade do artº 7º da “concórdia” de 1404, [OA, II, 6, tít. 7 – ed. cit., pp. 92-93] e do artº 93º da concórdia de 1427 (OA, II, 7, tít. 93 - ed. cit. pp. 155-156).

<sup>114</sup> OA, II, 58 (ed. cit., vol. II, pp. 336-339): tomada de conta dos testamentos e apropriação dos resíduos por parte dos oficiais régios (aprovação do disposto por D. Duarte nas cortes de 1433); OA, IV, tít. 95 (ed. cit., vol. IV, pp. 351-354): morte de homem casado intestado; OA, IV, tít. 103 (ed. cit., vol. IV, pp. 372-375): formalidades jurídicas do testamento; OA, IV, tít. 104 (ed. cit., vol. IV, pp. 376-377): prazos de execução testamentária; OA, V, 55 (ed. cit., vol. V, p. 201): testamento do condenado à morte.

<sup>115</sup> Quanto aos capítulos do povo (OA, IV, 104): cortes de Lisboa de 1427 (para esta atribuição, que contraria o prólogo do artº, cfr. HAP, VI, p. 539, nt. 3).

<sup>116</sup> OA, IV, tít. 104 (ed. cit., pp. 376-378).

*Ordenações* definem um sistema hierárquico de fontes de direito, que deveria colmatar as lacunas existentes na legislação do reino<sup>117</sup>. Este sistema deve ser compreendido em função de um olhar antropológico sobre o sistema jurídico coevo: pluralidade normativa, atribuição de diferentes graus de prestígio aos diversos ordenamentos, compreensão do papel legislativo como actividade orientada por princípios religiosos. Ao mesmo tempo, esta actividade era atravessada por lutas e negociações no sentido de se alcançar um equilíbrio entre os poderes, nomeadamente o régio e o eclesiástico, mas também um e outro, face, por exemplo, aos costumes locais e aos diversos estatutos privilegiados<sup>118</sup>. Já vimos, nos conflitos relativos ao reinado de D. Duarte, como, após um extremar de posições com o seu quê de “ritual” político, a Coroa e a Igreja optam pela negociação em detrimento do processo jurídico, ou como as influências pessoais junto dos decisores influenciam os resultados finais. Sem ter em conta estas perspectivas, é impossível compreender as modalidades do uso do direito canónico no sistema de fontes subsidiário, durante a Baixa Idade Média e toda a Época Moderna.

À época de publicação das *Ordenações Afonsinas* há muito que a lei do reino prevalecia sobre o direito canónico, em termos gerais. No entanto, este continuava a funcionar no reino, e não só para o foro próprio do clero, como demonstram todas as reivindicações até agora estudadas. O que o novo código pretende fazer é arrumar definitivamente a sua função, ou seja, definir de que modo ele funciona como recurso alternativo à inexistência de lei do reino. Assim, no tít. IX do Livro II, estabelece-se claramente que tal será feito sempre que envolva “matéria de pecado”, quer nos assuntos espirituais quer nos temporais. Caso tal não suceda, sucede imediatamente à lei do reino, nos assuntos temporais, o direito romano. Segue-se aqui, de resto, a solução preconizada por Bártolo, seguida pelos juristas posteriores<sup>119</sup>. O direito canónico é assim definido como um repositório legislativo em matérias que envolvam perigo para a alma dos súbditos, mas sem que se negue nunca ao rei a possibilidade de legislar com a mesma preocupação. Aliás Afonso V irá fazê-lo, em casos bastante extremos – em 1460, o rei manda aos seus oficiais régios vigiar os párocos locais no cumprimento da confissão anual dos seus fregueses e na elaboração de róis a ela respeitantes. Aqueles que não se tivessem confessado, deveriam ser entregues às justiças régias, ficando presos até que o fizessem. Este caso, que invocamos a título de exemplo, irá provocar nova reacção violenta da parte do Arcebispo D. Fernando da Guerra, o que terá compelido o rei a desistir do

<sup>117</sup> Mário J. de Almeida e Costa, op. cit., pp. 261-263; Nuno E. Gomes da Silva, *História do Direito*, pp. 275-290.

<sup>118</sup> Cfr. supra, nt. 12 do Cap. I.

<sup>119</sup> Para tudo, cfr. Nuno E. Gomes da Silva, *História do Direito*, pp. 276-278.

projecto<sup>120</sup>. As Ordenações Manuelinas mantêm a posição que o código afonsino atribuía ao direito canónico<sup>121</sup>.

Em termos formais, esta situação nunca agradou à Igreja, que irá propor, ao longo de todo o século XVI, revisões das Ordenações que extirpassem delas as normas contrárias ao direito canónico<sup>122</sup>. Do mesmo modo, muitos comentaristas eruditos defendiam a aplicabilidade do direito canónico na esfera das “causas pias”<sup>123</sup>. Toda a situação, no entanto, se deve compreender em termos negociais – ou seja, em confronto com o que permitia a prática política, incluindo os contornos religiosos que ela detinha na época da altura. De facto, apesar do que assim se estatuiu e mesmo de algumas iniciativas régias, como a acima referida, o rei prossegue uma prática paralela de aceitação de normas canónicas. Tal é feito pontualmente, sobretudo em cortes ou em iniciativas conjuntas de reforma. De resto, como se sabe, a derrogação régia das Ordenações era um direito ao dispôr do rei, ainda que limitado por princípios político-jurídicos<sup>124</sup>. A norma estatuída permite sempre às partes contrárias introduzir limites às inovações, mas o resultado final depende sempre muito da força dos oponentes em cada afrontamento. O reinado de Afonso V, que analisaremos de seguida, é de tal exemplar.

Começa-se, de resto, pela prática do Regente neste sentido. Como acima referimos, de acordo com os seus escritos, seria de esperar que o Regente encetasse uma política rigorista para com a Igreja. Os equilíbrios políticos que é obrigado a manter tê-lo-ão impedido de tal, mas também é preciso não subestimar a prática diplomática do Duque de Coimbra. O convite feito a D. Fernando da Guerra será sintoma de tal, bem como a maneira como parece ter resolvido o descontentamento do clero com a publicação do novo código. De facto, em Junho de 1447 o Regente convoca os representantes eclesiásticos para uma reunião em Lisboa, que se realizará no mês seguinte. Embora não tenha sobrado documentação sobre os temas tratados, diferentes autores pensam ser plausível a abordagem dos problemas levantados pelas Ordenações, em particular a questão da amortização. De facto, defende-se que resultou desta reunião uma lei benéfica ao clero, que garantia às igrejas, mosteiros e casas religiosas a posse

<sup>120</sup> Análise do episódio em José Marques, *A arquidiocese de Braga*, pp. 1151-1153.

<sup>121</sup> Nuno E. Gomes da Silva, *História do Direito*, p. 296.

<sup>122</sup> Sem sucesso formal, embora não se deva negligenciar a força que alcançaram os decretos do Concílio de Trento e as constituições de bispados (Nuno E. Gomes da Silva, *História do Direito*, pp. 332-335; HAP, II, 216-217; casos concretos em José Pedro Paiva, “A Igreja e o poder”, p. 151, HRP, II, pp. 135-185)

<sup>123</sup> Nuno E. Gomes da Silva, *História do Direito*, p. 332, nt. 1. Veja-se ainda o estudo deste autor sobre o único comentário conhecido das Ordenações Manuelinas, ao que tudo indica obra de um canonista, que como tal se mostra crítico em relação ao papel do direito canónico naquele código (Nuno E. Gomes da Silva, *O direito subsidiário*).

<sup>124</sup> Discussão do tema em António P. Barbas Homem, *A lei da liberdade*, pp. 114 ss..

dos bens que possuíam à morte de D. João I<sup>125</sup>. Seja como for, a partir desta reunião, o clero não se manifesta nas muitas cortes da regência<sup>126</sup> (1439, 1441, 1442, 1444, 1446, 1447) e D. Fernando da Guerra mantêm-se ao lado do Infante até ao agudizar da crise com o rei seu sobrinho<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Seguimos aqui H. Baquero Moreno, *A batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico*, I, pp. 255-256, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1978-1980; José Marques, *A arquidiocese de Braga*, p. 115; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 106, atribui à lei a data de 1442 (a data de Baquero Moreno parece-nos mais plausível, até porque se conhece um aditamento à mesma, feito em 1448 (15 de Julho). Este último, de resto, introduz restrições à lei e afirma a vigência da legislação em vigor.

<sup>126</sup> Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 107.

<sup>127</sup> José Marques, *A arquidiocese de Braga*, pp. 106 ss.

## 2. A política de D. Afonso V: consolidação da intervenção régia

O longo reinado de Afonso V é, quanto a nós, um período de viragem no relacionamento com o clero quanto à construção do papel do rei como protector das almas dos seus súbditos. A historiografia tradicional considera que o “Africano” cede à Igreja em toda a linha, gorando os esforços dos seus predecessores e traindo, de algum modo – aqui como em outros campos – o projecto político dos Infantes de Avis<sup>128</sup>. Por outro lado, ao longo de quase quarenta anos de exercício do poder, houve necessariamente variações, notando-se de facto maiores cedências em relação à Igreja no final do reinado, quando o monarca se enreda nas guerras com Castela.

As investigações mais recentes têm vindo a demonstrar, no entanto, que D. Afonso V não só enfrentou conflitos graves com os sectores mais importantes da Igreja do reino<sup>129</sup>, como apoiou de forma decisiva as correntes reformistas que se tinham paulatinamente estabelecido no reino. Sem dúvida que a antinomia estabelecida pela historiografia de raiz liberal, entre “empenhamento religioso” e “reforço do poder real” (visto como precursor do Estado moderno) é prejudicial ao entendimento destas figuras régias quatrocentistas, cuja consolidação do poder é de facto feita de forma muito diversa do que esta leitura anacrónica defende. Assim, a “viragem” a que acima nos referimos traduz-se muito mais no sentido de uma quase aquisição, pelo rei, do direito de “reformular” também o campo das instituições pias, do que na abdicação dos projectos régios anteriores. Alguns dos passos que serão dados de forma decisiva a partir de D. João II começam aqui; D. Afonso V prossegue a linha de seu pai, completando-a mesmo, como é o caso da reforma dos hospitais e das instituições de redenção de cativos. A grande diferença, que pode induzir alguns autores a falar de recuo, é que a Coroa consegue começar a operar estas modificações sem despertar imediatamente a oposição clerical. Isto tem a ver com dois factores: mutações internas ao sector eclesiástico, nomeadamente a morte do Arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra, em 1467<sup>130</sup>; e uma política negocial do rei, que avança e recua em relação à Igreja mas consegue a colaboração directa de alguns dos seus membros nas diferentes reformas que empreende. Em todo o processo, vão assumindo particular importância os capelães e os esmoleres do rei – e não será despiciendo recordar que a capela real é reorganizada no reinado de D. Afonso V,

<sup>128</sup> HAP, II, 215; Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 107.

<sup>129</sup> Aliás em 1563, na assembleia dos prelados do reino que se seguiu às cortes convocadas por D. Sebastião em 1562, os bispos elencam D. Afonso V entre os reis cuja legislação em cortes não respeitou os direitos eclesiásticos (referindo-se directamente às cortes de 1456, que abaixo analisaremos em pormenor) (“Apontamentos dos prelados depois das cortes de 1562 do Senhor D. Sebastião em Lisboa”, pp. 42 e pp. 47-49, ed. em Visconde de Santarém, *Alguns documentos para servirem de provas à parte 1ª das Memórias para a história e Theoria das cortes geraes (...)*, pp. 41-73, Lisboa, Impr. Régia, 1828).

<sup>130</sup> José Marques, *A arquidiocese de Braga*, p. 149.

aumentando muito a sua importância<sup>131</sup>. Este fenómeno, que encontra paralelo noutros reinos europeus<sup>132</sup>, permite o reforço das dimensões religiosas da Monarquia, defendendo-a porém de conflitos prolongados com a Igreja. Vejamos então em pormenor como tudo isto se passou.

Um **primeiro aspecto** a salientar, porque permeia todo o reinado de Afonso V, é a simpatia do rei pelas correntes reformistas, e a forma como nelas se apoia para realizar as reformas eclesiásticas. Duas personagens se destacam, tanto porque ambas levantaram a oposição do clero tradicional, como porque colaboram com o rei no tema que nos interessa, a reforma régia das instituições pias. Foram elas D. Gomes, já bem conhecido deste estudo, e D. João Galvão, cuja biografia referiremos adiante.

Pouco depois da sua assunção definitiva do trono, mais uma vez D. Gomes, que desde 1441 era prior de Santa Cruz de Coimbra, surge directamente envolvido numa reforma régia das ordens religiosas<sup>133</sup>. A pedido do rei, o Papa expede bulas nomeando o abade de Alcobaça visitador dos mosteiros de Cister, e D. Gomes, da ordem de Santo Agostinho (Junho de 1452)<sup>134</sup>. Um mês mais tarde, o prior coimbrão é encarregue pelo pontífice da reforma do convento das dominicanas de Santarém<sup>135</sup>. Embora não reste documentação a ela relativa, é de supor que D. Gomes tivesse empreendido também acção reformadora no mosteiro a que presidiu durante dezoito anos<sup>136</sup>. É em 1458 que o encontramos a colaborar com o rei, no campo da reforma das instituições pias, como adiante veremos.

Anos mais tarde, o rei irá tentar organizar outra reforma do clero do reino, de novo com recurso a um clérigo “estrangeirado”, bem visto na cúria pontifícia e muito chegado a Afonso V (bem como o seria a seu filho, D. João II), mas impopular entre os seus colegas portugueses. Referimo-nos a D. João Galvão, cuja nomeação como legado pontifício, em 1461, provocou o último grande “levantamento” do clero orientado por D. Fernando da Guerra<sup>137</sup>. É certo que o mandato de D. João Galvão envolvia aspectos polémicos. Não só era bastante jovem para a fulgurante carreira eclesiástica que protagonizava, como um dos objectivos da sua legacia, obter dinheiros eclesiásticos para custear a cruzada contra os Turcos, esteve desde o início rodeado de circunstâncias menos claras. De facto, alguns cortesãos, parentes ou afectos ao Arcebispo de Braga, asseveram que o rei negociara com o

---

<sup>131</sup> RCG, pp. 111-112.

<sup>132</sup> P.e. França: cfr. Xavier de la Selle, *Le service des âmes à la Cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIIIe. au XVe. siècle*, p. 207, p. 228-229, Paris, École des Chartes, 1995.

<sup>133</sup> A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, p. 154.

<sup>134</sup> Idem, p. 155.

<sup>135</sup> Idem, pp. 156-159.

<sup>136</sup> Idem, p. 154.

Papa a retenção de uma parte da quantia recolhida para compensação de outras despesas. Esta contenda envolveu de novo a reunião dos prelados do reino, sob a égide de D. Fernando da Guerra, a pressão directa deste junto do rei, através de veementes cartas e, por fim, a decisão de prosseguir a causa nos tribunais pontifícios. Tal como anteriormente, a movimentação do clero acaba por levar o papa a suspender a legacia, em Agosto de 1462. É importante salientar que, se os motivos acima expostos foram os mais invocados para a discórdia, a bula de nomeação atribuía ao legado outros poderes não menos susceptíveis de provocar a reacção da Igreja do reino. Entre eles, nomeadamente, o poder de visitar todas as instituições e lugares eclesiásticos de Portugal, inclusive dos mendicantes e isentos, com especiais poderes de correcção de pessoas e reforma de estatutos<sup>138</sup>... A proximidade ao rei provocaria também “uma certa rivalidade, para não dizer *invidia clericalis*”, nas palavras de A. D. Sousa Costa, que vê evidentes paralelos entre esta visita e aquela outra gorada de forma semelhante, a projectada por D. Duarte em 1435<sup>139</sup>. Apesar do resultado final desta acção, o auxílio de D. João Galvão à política reformista do rei não ficará por aqui. Veremos em seguida como, em 1468, se encontra a colaborar com o rei no nosso campo de estudo, estando encarregado da preparação de um novo “regimento” dos resíduos<sup>140</sup>.

Como teremos ocasião de ver pormenorizadamente adiante, D. Afonso V apoiará também, ao longo de todo o seu reinado, iniciativas reformistas mais localizadas. É graças a ele que os Cónegos de Vilar se estabelecem em Lisboa, alcançando a independência depois do prolongado conflito com o Arcebispo de Braga<sup>141</sup>; os Jerónimos alcançam a sua protecção para os conventos da Penha Longa, S. Marcos e Espinheiro<sup>142</sup>; apoia a Condessa D. Guiomar de Ataíde na fundação de um convento franciscano da Observância junto a Lisboa (S. Francisco de Xabregas)<sup>143</sup>. Por acréscimo, os dominicanos e franciscanos observantes reforçam a sua importância como confessores régios<sup>144</sup>.

**O segundo aspecto** a salientar no reinado de D. Afonso V é o modo como procede à consolidação das formas institucionais de intervenção régia na reforma das “obras pias”. Como acima mencionámos, o rei leva a bom porto uma política negocial que, se acarreta a

---

<sup>137</sup> Na exposição do episódio, seguimos sobretudo A. D. Sousa Costa, “D. João, bispo da Guarda, e a legacia de D. João Galvão”, MPV, II, CCCXI-CCCXL e José Marques, *A arquidiocese de Braga*, pp. 137-144. Sobre a sua ligação e a da sua família, à corte, cfr. ainda RCG, pp. 125, 145, 147.

<sup>138</sup> Seguimos o sumário do editor do documento, A. D. Sousa Costa, op. cit. nt. anterior, p. CCCXIII.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Cfr. infra, pp. 142 e 147.

<sup>141</sup> José Marques, *O Arcebispado de Braga*, pp. 863-66.

<sup>142</sup> Cândido dos Santos, *Os Jerónimos em Portugal das origens aos fins do século XVII*, p. 14, pp. 16-17, Porto, JNICT, 1996.

<sup>143</sup> Fernando Félix Lopes, “Lembranças avulsas da Livraria do Convento de S. Francisco de Xabregas”, p. 30, *Itinerarium*, ano 24, n.º 94 (Janeiro-Março 1978), pp. 30-54.

concessão de alguns privilégios à Igreja, se salda, apesar de tudo, pelo reforço do poder régio em domínios de delicado equilíbrio jurisdicional. Esta política só se explica pelo concurso directo de alguns clérigos de nomeada com peso na corte, que os apoia mesmo contra outros partidos eclesiásticos. A colaboração é possível a partir de dois factos: em primeiro lugar, um fenómeno histórico já bem estudado, que é a consolidação das estruturas internas da corte régia; depois, o ganhar de terreno dos sectores eclesiásticos reformistas (mormente a partir da morte de D. Fernando da Guerra), aos quais pertenciam os colaboradores de Afonso V, que contavam a este respeito, aliás, com as simpatias régias.

O primeiro exemplo deste tipo de colaboração dá-se em 1454, e resulta na reforma do sistema de redenção dos cativos. É feito com o concurso do religioso curial encarregue desta área, o esmoler-mor, D. Fr. Vasco Tinoco; conta com a prévia submissão do “regimento” à consulta de todos os prelados do reino, que lhe dão o seu aval, com a única excepção do bispo do Porto; e culmina com a criação de um “Tribunal da Redenção dos Cativos”, integrado na esfera administrativa da Coroa. A criação desta instituição vem retirar o campo da “redenção” aos seus detentores tradicionais, a Ordem da Santíssima Trindade, que operavam nele desde a Reconquista, datando a sua entrada em Portugal do reinado de D. Afonso V. Para o rei, tratava-se decerto de reorganizar vastos recursos económicos, para fazer face ao número crescente de cativos decorrentes do recrudescer das campanhas de África. No entanto, em tempos de exigências militares, que eram de resto acompanhado por forte fervor cruzadístico<sup>145</sup>, não podia ser mais importante o empenhamento régio numa função tradicionalmente prestigiante, uma das “obras de misericórdia”. A inclusão da menção de “rei dos Algarves de Além-mar” na intitulação régia data deste reinado, e corresponder-lhe-ia bem, sem dúvida, a atenção directa do monarca ao resgate dos seus súbditos, caídos em cativo naquele teatro de guerra<sup>146</sup>. É de sublinhar, por fim, que a Ordem da Santíssima Trindade atravessava momentos difíceis, à época da iniciativa régia de chamar a si o resgate de cativos, o que permite inserir esta iniciativa no movimento mais geral de reforma das ordens religiosas pela Coroa<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> RCG, 118-120.

<sup>145</sup> Cfr. infra, pp. 215 ss..

<sup>146</sup> Esta instituição foi estudada por Edite Alberto, *As instituições de resgate de cativos em Portugal*, tese de mestrado apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1994, que seguimos nas suas grandes linhas. Cfr. da mesma autora a síntese “Redenção de cativos”, in DHRP, vol. IV, pp. 94-95. Sobre Fr. Vasco Tinoco e a importância dos esmoleres-mores, cfr. RCG, p. 118.

<sup>147</sup> Sobre as dificuldades da Ordem, cfr. G. Cipollone, “Il Portogallo punto strategico dell’opera di riscatto dei Trinitari (XIII-XV)”, p. 601, in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. V, pp. 589-603, Porto, UP/ CNCDP, 1989; Edite Alberto, “Trinitários”, p. 306, in DHRP, vol. IV, pp. 305-307. Não nos parece de aceitar a tese de F. Silva Correia de que a reforma em análise se prenda com uma tentativa de Afonso V de afastar as ordens estrangeiras em proveito das portuguesas e dos carenciados do Reino, que teria segunda expressão na supressão da confraria de Rocamador, com confisco dos seus bens (*Uma reforma da assistência*, p. 13, Lisboa, edição do A., 1942) (retomada modernamente por Manuela Santos Silva, “A



Saliente-se que a solução encontrada, o «Tribunal da Redenção dos Cativos», foi uma das primeiras estruturas administrativas desta tipologia particular: ter a seu cargo as obras de raiz caritativo-assistencial de que a Coroa se considera responsável. Nele se ensaiaram, porventura, formas que depois vamos encontrar na reforma das obras de assistência e sufrágio; pelo menos surgem-nos como muito semelhantes às da provedoria joanino-manuelina das capelas de Lisboa, que adiante estudaremos. À sua frente, com vastos poderes, vamos encontrar um “provedor-mor”, cargo desempenhado por um capelão do rei, João de Évora<sup>148</sup>. Controlava vários tipos de funcionários, desde os pregadores que anunciavam os privilégios espirituais que advinham da esmola para os cativos, a todos os encarregues da recepção dos dinheiros (contador-mor, chanceler, tesoureiro-mor, escrivães, mamposteiros). O Tribunal sofrerá várias alterações administrativas nos reinados seguintes, que vão no sentido do maior controle régio. Com D. João II os mamposteiros passam para nomeação régia directa, e com D. Manuel é-lhes outorgado um regimento, que, embora desconhecido, parece ter tido como objectivo actualizar as funções destes oficiais. Também a este título a evolução desta instituição parece coincidir com a das relativas a outras funções caritativas, ao longo do período em estudo.

Embora a investigação aprofundada do tema não se possa fazer no âmbito deste trabalho, é forçoso referir duas instituições ligadas ao Tribunal da Redenção dos Cativos, geralmente muito pouco estudadas: a “arca da piedade” e a “confraria da redenção dos cativos”<sup>149</sup>. Obriga-nos a tal o facto de a consideração da natureza destas duas instituições contribuir para melhor caracterizar o ambiente e os contornos da reforma régia em questão, demasiadas vezes inserida no que seria uma “laicização estatal” da assistência, em finais da

---

assistência social na Idade Média. Estudo comparativo de algumas instituições de assistência medievais.”, p. 200, nt. 154, *Estudos medievais*, 8 (1987), pp. 171-242). Não só a assunção pela Coroa da redenção dos Cativos tem fundamentos diversos, como referimos no texto, como a “extinção” de Rocamador nos parece dever-se a motivos alheios a um espírito “nacionalista”, ou seja, a doação do padroado e dos bens da principal sede desta em Portugal, o priorado de Sousa, a um dos apoiantes do rei, João de Sousa – podendo portanto inserir-se na tendência de “senhorialização” do reinado. No entanto, ressaltamos que a questão merece um estudo complementar, que permita nomeadamente esclarecer porque é que o rei doou (através da sua transformação em comenda de Santiago) uma propriedade pertencente a uma organização religiosa (sobre o assunto cfr. a documentação reunida em José Júlio Coelho, *Notre-Dame de Roc-Amadour en Portugal (son culte, hôpitaux et hôtelleries)*. *Mémoire historique*, Brive, Impr. Roche, 1912 (com algum cuidado pois, por ex., ao citar a doação da jurisdição de Sousa ao prior do mosteiro e da confraria, Fr. Vasco, preceptor de D. Duarte, por D. João I, a partir da *Monarquia Lusitana*, o A. ignora que o documento original nada contém sobre a confraria, e que a jurisdição é de facto “devolvida” e não doada [IAN/TT, *Chanc. D. João I*, lvº 3, fl. 130] (sublinhado nosso). Este é apenas mais um dos aspectos que seria preciso esclarecer.

<sup>148</sup> Sobre esta estrutura e evolução, Edite Alberto, “Redenção de cativos”, cit., p. 95.

<sup>149</sup> No seu estudo monográfico sobre o Tribunal da Redenção dos Cativos, Edite Alberto menciona por vezes estas duas instituições, com que se depara na documentação compulsada (pp. 83-85, p. 216, p. 257). Nenhuma delas é porém objecto de estudo autónomo ou aprofundado. Também Luís Miguel Duarte depara com a “arca da Piedade” no seu estudo sobre a criminalidade (o que seria inevitável, como se vê pelo nosso texto), sem porém se debruçar sobre esta instituição. Aduz o importante dado de que a Arca podia receber quantias muito avultadas, dado que a esmagadora maioria das multas revertia para ela (*Justiça e criminalidade no Portugal medievo (1459-1481)*, p. 484, Lisboa, FCG/FCT, 1999).

Idade Média. Uma e outra só são perceptíveis no âmbito de uma consideração do papel do rei como executor da “justiça caritativa”, ou seja, operando em função de uma força de regulação social de origem divina. A “arca da piedade”, cujos proveitos constituem uma boa fatia das receitas do Tribunal da Redenção dos Cativos, é exemplar a este respeito. Ela é de facto anterior a D. Afonso V, aparecendo já em legislação eduardina de 1433 como a função que desempenhava quando aquele monarca canalizou parte dos seus proveitos para a “redenção”: receber parte dos dinheiros provenientes da aplicação de multas aos criminosos, para que pudessem ser utilizados em fins piedosos<sup>150</sup>. Através dela, o rei operava uma comutação das malfeitorias em benfeitorias, ao mesmo tempo que evidenciava a generosidade inerente à função régia, já que apenas conservava uma parte menor das multas que aplica. O interesse desta instituição parece-nos assim muito significativo, no âmbito de uma perspetivação mais rica do poder régio tardo-medieval. Para definir melhor os seus contornos e o alcance da sua existência, seria no entanto necessário estudá-la de forma monográfica, nomeadamente a partir das centenas de cartas que a referem, em especial na chancelaria de D. Afonso V.

Também a “confraria da redenção dos cativos” merece uma maior atenção. Tendo licença papal para a sua fundação desde 1462, D. Afonso V apenas a executou formalmente em 1479, por motivos que desconhecemos. Nesse ano, ela foi erecta na igreja de Santa Maria da Oliveira, em Lisboa, na qual se passava a celebrar missa quotidiana<sup>151</sup>. Pouco mais sabemos a seu respeito. Conviria interrogarmo-nos, por exemplo, sobre os motivos que conduzem à criação de uma confraria acoplada a um “organismo estatal”. De facto, a confraria devia ser mantida pelo Tribunal da Redenção, que custeava o seu capelão e os encargos pios; o capelão estava assente no “liuro ou roll homde som asentados os outros offiçiaaes da dita Remdiçam”<sup>152</sup>. Seriam os seus membros os oficiais do Tribunal, o que traria interesse suplementar para a caracterização desta instituição? A “Casa da Suplicação”, por exemplo, dispunha de uma confraria específica, sita no convento de S. Domingos de Lisboa<sup>153</sup>. Já quanto às funções, as bulas papais que autorizam o rei de Portugal a proceder à sua fundação falam de uma quotização anual, que talvez revertesse para a remissão de cativos.

<sup>150</sup> Edite Alberto refere esta anterioridade, sem mais (p. 83); a referência mais antiga que encontrámos data de 1433 (lei de D. Duarte, em OA, lvº V, tít. 17, § 29) (não encontrámos nada a este respeito na chancelaria deste rei). Nas *Ordenações Afonsinas* encontram-se outras determinações sobre a “arca da piedade” (Lvº I, tít. 15, § 2; lvº 5, tít. 5, § 30 e 32; lvº V, tít. 99, § 4). O remanescente das multas, muito menor, era entregue às chancelarias e a destinos vários (Luís Miguel Duarte, op. cit., p. 486).

<sup>151</sup> Carta régia de erecção da confraria, de 24.05.1479, ed. in Edite Alberto, *As instituições de resgate de cativos*, vol. II, pp. 257-258 (p. 258).

<sup>152</sup> Carta régia de erecção da confraria, ed. cit..

<sup>153</sup> Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. 1, p. 363.

Os confrades eram beneficiários da absolvição dos casos reservados e de indulgência plenária *in articulo mortis*<sup>154</sup>, benefícios altamente prezados no período medieval.

Outras reformas de sectores afins, operadas por D. Afonso V, parecem ter-se orientado por padrões semelhantes à da remissão dos cativos, embora apenas uma investigação sectorial aprofundada permitisse comprovar totalmente esta afirmação. Referimo-nos à célebre reforma dos hospitais e albergarias de Évora (1470), e ainda à “reforma” dos eremitérios do Alentejo (1475-76). A primeira é tradicionalmente mencionada pelos estudiosos da assistência como um dos mais ilustres “antepassados” na genealogia do «processo de controle» das instituições caritativas pelo Estado, no sentido da laicização. Nesta leitura, a intervenção de D. Afonso V, que é de facto o primeiro caso conhecido de um “regimento” completo de reforma das instituições de assistência<sup>155</sup>, marcaria a definitiva fronteira entre as formas medievais de assistência, caracterizadas pela sua fundação privada, e as formas «modernas», em que o Estado intervém, e normaliza, até acabar por deter o monopólio da sua criação<sup>156</sup>. Na verdade, até alguns destes autores têm sido forçados a reconhecer que há algo de ambíguo na “modernidade” destas intervenções. No caso em análise, deve ser tido em conta o afrontamento entre a Coroa e os grémios municipais, de modo a prover aquela de novos cargos a distribuir; por outro lado, a atitude dos monarcas é pautada não tanto por uma agressiva repressão da mendicidade (a atitude “moderna” para com os pobres), mas pelo desejo de praticar obras de misericórdia, consentâneas à função régia<sup>157</sup>.

Seria importante verificar até que ponto a intervenção dos eclesiásticos do seu círculo do rei, influencia a elaboração deste regimento. Como veremos adiante, escassos dois anos antes, o bispo de Coimbra D. João Galvão encontra-se a rever, a pedido do rei, os regimentos dos resíduos, de forma a respeitar de forma mais efectiva a “vontade dos finados”<sup>158</sup>. Na segunda iniciativa reformista afonsina que acima mencionámos, a dos eremitérios leigos, há claros indícios de sincronismo entre a intervenção régia e as autoridades eclesiásticas locais, que aliás aparecem aqui a colaborar com uma das novas ordens observantes mais caras ao rei, os Jerónimos. Tem pertinência a sua análise no contexto do nosso estudo, uma vez que tal

<sup>154</sup> Bula *Quemadmodum magnis*, de 01.02.1462, estudada in Ch.-Martial De Witte, “Les bulles pontificales et l’expansion portugaise au XVe. siècle”, p. 17, *Révue historique* (1958), pp. 5-46; pela bula *Tunc digne*, de 05.11.1469, o Papa decreta que a confraria estava isenta da suspensão das indulgências plenárias enquanto durasse a guerra contra os Turcos (idem, p. 18).

<sup>155</sup> O «regimento» encontra-se em IAN/ TT, *Leitura Nova, Odiana*, lvº 4, fls. 160-161, e foi publicado por Armando de Gusmão, *Subsídios para a história da Santa Casa da Misericórdia de Évora*, 1ª parte, pp.177-183, Évora, s.n., 1958.

<sup>156</sup> Maria José Trindade, “Notas sobre a intervenção régia...”, p. 873, pp. 879-880.

<sup>157</sup> Maria José Trindade, op. cit., pp. 885-886.

<sup>158</sup> Cfr. infra, p. 147.

como os «bens dos finados», o eremitismo se configura como área de intervenção régia, a partir da afirmação do dever de consciência régio<sup>159</sup>.

Assim, vemos que em 1475 D. Afonso V promulga novo regimento, desta feita destinado a regulamentar a actividade dos “irmãos da pobre vida” da Serra de Ossa. Nesta época, as formas de vida eremítica situadas naquela região tinham já uma longa tradição de autonomia eclesiástica e regulamentação régia, que se fundava na identidade leiga dos eremitas<sup>160</sup>. O «regimento» afonsino procura responder a situações de «escandalo» público e aproveitamento indevido dos privilégios da condição eremítica (nomeadamente, isenção de cargos concelhios), procedendo de maneira muito semelhante aos casos da «redenção dos cativos» e dos hospitais de Évora: a nomeação de entidades fiscalizadoras, os “juízes”, e a concentração dos meios existentes<sup>161</sup>. Três anos depois, os eremitas queixam-se ao rei de que os “regedores” que lhe tinha posto os maltratavam e que, sobretudo, pretendiam entregar os eremitérios aos frades de S. Jerónimo e Santo Elói<sup>162</sup>. Com efeito, a primeira desta ordens religiosas “lança uma ofensiva” normalizadora no campo eremítico da Serra de Ossa quase em simultâneo com o «regimento» régio – de forma tal que nos devemos interrogar sobre uma prévia adequação. Sabemos que, pelo menos desde D. Duarte, os reis incentivavam que as novas ordens observantes se interessassem pelos múltiplos “oratórios”, ou pequenos eremitérios (muitas vezes só com um ocupante) espalhados pelo País. Algumas destas ordens, como os referidos Cónegos de S. João Evangelista e os Jerónimos, irão mesmo especializar-se nesta “integração”, tal como os dominicanos observantes, para o sector feminino<sup>163</sup>. Ora, verificamos precisamente que no ano seguinte ao «regimento», em 1476, o bispo de Évora, D. Garcia de Meneses, concede aos frades jerónimos do mosteiro de Santa M<sup>a</sup> do Espinheiro, junto a Évora, o privilégio de fundar um mosteiro na Serra de Ossa. Como em tantos outros casos de “integração” reformista, esta fundação surge na sequência do pedido de uma facção dos eremitas, que ingressa de seguida no mosteiro. Pouco depois, em 1478, um outro núcleo de eremitas, situado mais a norte, no termo de Montemor (Rio Mourinho), alegando a insalubridade do local, solicita ao rei permissão para aderir aos Jerónimos, doando os seus bens ao mesmo mosteiro do Espinheiro<sup>164</sup>. Estas adesões durarão pouco (até 1483)<sup>165</sup>, o que

<sup>159</sup> São pobres, tal como os restantes «pobres» que o rei deve proteger, embora vivendo em comunidades, mas sem pertença eclesiástica (o que é entendido como uma opção e privilégio), colocam-se sob a directa protecção régia.

<sup>160</sup> Ângela Beirante, “Eremitérios da pobre vida no Alentejo dos séculos XIV-XV”, p. 262, in *1383-1385 e a crise geral dos séculos XIV-XV. Jornadas de História Medieval. Actas*, pp. 257-265, Lisboa, História & Crítica, 1985.

<sup>161</sup> Ângela Beirante, op. et loc. cit.

<sup>162</sup> Idem.

<sup>163</sup> Exemplos em Ângela Beirante, op. et loc. cit.

<sup>164</sup> Para tudo cfr. Ângela Beirante, op. et loc. cit. e, da mesma Autora, “Eremitismo”, p.152, in DHRP II, pp. 149-154.

demonstra a coesão interna desta zona eremítica, uma das poucas que consegue resistir à força e ao «élan» integrador das novas ordens apadrinhadas pelo rei e por alguns bispos, como era o caso de D. Garcia de Meneses. No entanto, o modelo de intervenção seguido situa-se numa mesma linha do que fora feito nos casos anteriormente estudados.

Voltando ao tema mais circunscrito dos «bens dos finados», estudaremos de seguida um segundo exemplo de negociação com a Igreja, visando alcançar o estabelecimento de campos claros de jurisdição. Referimo-nos à lei de 9 de Janeiro de 1458, e no processo que a ela conduziu. Esta lei estabelecia as competências das justiças régias e eclesiásticas quanto à execução testamentária e quanto à fiscalização das instituições pias (hospitais, albergarias, confrarias e capelas)<sup>166</sup>. Pela primeira vez, o rei concorda em estabelecer uma partilha jurisdicional clara, em duas vertentes. Quanto aos legados pios dos testamentos, a sua execução caberá ao que primeiro citar os testamenteiros, depois de cumprido os prazos legais em que estes eram obrigados a cumprir o estatuído pelos testadores. No que toca às instituições pias, reafirma-se a separação de competências já estabelecida na Concórdia de 1427, que dava aos prelados poderes sobre todas as fundadas sob sua autoridade (ou por eclesiásticos). Ressalva-se porém o julgamento em tribunais régios, de quaisquer contendas relacionadas com bens dessas instituições que estivessem na posse de leigos. A alteração mais significativa é a afirmação inequívoca de que os prelados tinham liberdade para vigiarem o cumprimento dos encargos pios em todas as instituições.

A maior “cedência” desta lei é a aceitação do “regime de prevenção”, que os clérigos vinham reclamando desde há muito – e que o rei de facto recusara, por exemplo, na Concórdia de 1427<sup>167</sup>. No entanto, este regime é condicionado ao respeito dos prazos legais e, ainda, de todas as excepções a estes que o rei tiver por bem conceder. A obrigatoriedade do recurso a notários régios para registo dos testamentos, e as facilidades de que dispunham as

---

<sup>165</sup> Altura em que uma sentença de D. João II sanciona a rejeição do mosteiro jerónimo por parte das outras facções eremíticas e o expulsa da Serra de Ossa (o que acarreta a separação de Rio de Mourinho, também): Ângela Beirante, op. et loc. cit. Como veremos adiante, os Cónegos de S. João Evangelista, outra das “ordens integradoras”, mantêm desde cedo uma grande relutância em receber por noviços ex-eremitas da Serra de Ossa, chegando mesmo a proibir o seu ingresso na Ordem (1489 e 1499) (p. 310, nt. 311).

<sup>166</sup> Esta lei, que é afinal a promulgação directa de um parecer dos legistas régios, nele contido, conserva-se na carta através da qual o rei a comunicou aos prelados do Reino, nesta data (IAN/TT, *Leitura Nova, Extras*, IVº 1, fls. 155-156) e em duas outras, com os mesmos destinatários (6 de Março, Leiria, cópia autêntica em documento de resposta a queixas da Câmara Municipal do Porto, com aquela data (Arquivo Histórico Municipal do Porto, ed. em A. Sousa, “Conflitos...”, 84-87); 30 de Junho, Estremoz (IAN/TT, *Leitura Nova, Extras*, IVº 1, fls. 68v-69v). Gama Barros considera a lei um exemplo das cedências de Afonso V às pressões do clero, com o qual se mostrava tívio desde as cortes de 1455, em contraste à posição forte dos seus antecessores (HAP, II, 215-216). A re-avaliação recente destas cortes, feita por José Marques, vem no entanto pôr em causa esta perspectiva (*A geração de Avis*, pp. 116-117), de resto em discordância com várias outras tomadas de posição de Afonso V, como temos referido em texto. Sobre estas cortes, no tópico em questão, é preciso utilizar com algum cuidado Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 311 e 314, onde, por gralhas do texto e notas, há confusão entre estas e as de 1456.

<sup>167</sup> Cfr. supra, p. 122.

justiças régias no acesso aos mesmos, fazia com que estas gozassem de vantagens relativas aos eclesiásticos. A concessão ficava assim mitigada, e de facto terá conseguido acabar com as reclamações da Igreja a este respeito, dado que não as voltamos a encontrar, no período em estudo. Uma vez estabelecido este acordo, será mesmo ao Papa que os reis recorrem, para obrigar as justiças eclesiásticas a respeitá-lo: é o caso da bula que em 1519 é concedida a D. Manuel, constringendo os prelados a respeitar o prazo legal para qualquer citação de testamentários<sup>168</sup>.

O processo que conduziu a esta lei aclara-nos melhor esta política da cedência a troco de acalmia, ressaltando-se porém uma intervenção régia através dos corpos competentes. Com efeito, tudo se iniciara em 1456, quando, em cortes, o clero mais uma vez pedira a aplicação do direito canónico no que dizia respeito aos legados pios nos testamentos e às instituições pias. O rei respondera, de forma ambígua, que se devia guardar a este respeito o “direito comum”<sup>169</sup>. Tal resposta deu ocasião a grandes confusões, contendas e dúvidas, referidas pela própria lei de 1458, e que ocasionam o parecer dos legistas que constitui o corpo da lei. Um dos conflitos mais acesos parece ter-se localizado no Porto, entre o bispo D. Luís Pires e a Câmara. A sua análise mais pormenorizada permite-nos ver como a falta de clareza nas esferas jurisdiccionais acarretava consequências graves.

O bispo começa por obter, em Novembro de 1457, uma cópia autenticada, pela chancelaria régia, dos capítulos do clero de 1456<sup>170</sup>. Posto isto, segundo a acusação que lhe movia a vereação do Porto, em inícios de 1458, afirmava que o rei lhe concedera o provimento das instituições pias “segundo o direito canónico”, e agia como tal, impondo a sua jurisdição aos moradores do Porto. Os representantes da cidade pedem portanto a suspensão do que fora concedido ao clero, pois, além de ser contrários aos acordos do rei com o Papa, o povo não fora ouvido<sup>171</sup>. Em relação ao direito em vigor, referem que o bispo não queria pedir uma “interpretação” deste às autoridades:

<sup>168</sup> Bula de 27 de Maio, publicada no *Corpo diplomático português*, vol. 2, p.24, cit.em José Pedro Paiva, “A Igreja e o poder”, p. 151, HRP, vol. II, pp. 135-185.

<sup>169</sup> Os capítulos do clero das cortes de 1456 só se conhecem através de duas cópias autênticas existentes pedidas respectivamente pelo Bispo do Porto em 1457 e pelo Cabido de Braga em 1471 (esta a partir da anterior, como assinala Armindo de Sousa, *loc. cit. infra*, mas autenticada por tabelião régio). Até recentemente, a única edição disponível (parcial), fora feita por A.D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, p. 260, a partir da cópia de 1457. Esta edição contém porém um lapso de datação (que é do próprio original) e um erro de leitura, que para o nosso estudo é necessário acautelar. Com efeito, aquele autor lê, na resposta régia, que se respeite o “direito canónico”. No entanto, o original contém claramente “direito comum”, como pudémos verificar *in loco* e como de resto está transcrito na edição mais recente de todo o texto, feita por Armindo de Sousa, em “Conflitos entre o bispo e a Câmara do Porto nos meados do século XV”, *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, 2º s., vol. 1 (1983), pp. 9-103. Em Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 314, está porém a citação errada (sem que, por lapso, se indique para ela qualquer fonte), e infere-se portanto que o rei mandou respeitar o direito canónico (o que traria outras implicações, e portanto nos vemos obrigados a referir aqui a forma errónea da sua transmissão).

<sup>170</sup> É o documento referido na nota anterior.

<sup>171</sup> Esta queixa da vereação é-nos conhecida através da carta régia que lhe dá resposta (e que também transcreve as queixas). Esta carta é conhecida em duas versões que contêm diferenças significativas no texto, algumas das

“E ora Senhor o bispo Sem fazer tal rrequerimento a corregedor nem a Justiça alguua pera se desimterpretar e saber qual he o dirreito que elle pedia ou qual he o dirreito comuum o que sempre se acostumou e os edificadores e testadores mandaram ou pera rreservarnos sobre (e)llo Nosso dirreito (...) elle per sy quer ser parte e Juiz e faz çitar perante sy o procurador da çidade E os prouedores que logo lhe mostrem e dem os liuros E comtas escumungandoos por ello nom lhe seemdo per elRej dada a Jurdiçam (...)”<sup>172</sup>.

A resposta régia consiste no enviar de uma cópia da “carta aos prelados”, contendo o parecer dos legistas da corte especializados em instituições pias<sup>173</sup>. A intervenção destes na resolução do conflito parece-nos digna de nota, tanto mais que temos outro exemplo de tal, ambos convergindo num mesmo sentido: uma posição fundamentada do poder régio, apoiando-se nos legistas – que, como demonstra a obra legislativa deste reinado, não eram decerto adeptos da predominância do direito canónico<sup>174</sup>. Esta postura permitiria por um lado fazer algumas concessões jurisdicionais, num domínio onde era delicado, senão mesmo impossível, recusar qualquer normativa canónica; por outro, rodeá-las de medidas destinadas a implementar o controlo régio, de forma legal.

Com efeito, há claros indícios de que, apoiado em conselheiros especializados, D. Afonso V considerava importante respeitar determinadas orientações do direito canónico, no que diz respeito aos “bens das almas”. Desenha-se uma postura de redifinição dos campos, que sugeriríamos explicar pelo desejo de diminuir a conflituosidade, para melhor execução de objectivos considerados importantes. Ao mesmo tempo, todos os eclesiásticos que vemos a colaborar com o rei neste campo são claramente cortesãos, o que enquadra a sua colaboração no reforço da dimensão “moral” da monarquia, que temos vindo a referir. Assim, poucos meses depois da lei de 9 de Janeiro, vemos D. Afonso V a confirmar, por carta régia dirigida

---

quais interferem directamente no tema em estudo, e que portanto temos de aclarar. Desaparecido o original da chancelaria afonsina, só se conhecem duas cópias, ambas autênticas. A primeira pertence ao acervo da Câmara Municipal do Porto, correspondendo decerto ao pergaminho enviado em resposta pelo rei (Arquivo Histórico Municipal do Porto, “Documento 3117” [ex “Livro 4 de Pergaminhos, fls. 63-68”]). De difícil leitura pelo estado do pergaminho, foi editada por A. de Sousa, “Conflitos entre o bispo...”, pp. 79-86. Esta leitura foi por nós conferida *in loco*, confirmando-se em tudo excepto num pequeno pormenor do extracto que de seguida se apresenta em texto, que é porém significativo (cfr. nota seguinte). É portanto preferível à leitura do Livro 4 de *Além-Douro*, cujos erros se deverão à reconhecida deficiência de leitura dos copistas da *Leitura Nova* (pois à época tardia da realização desta, não seria plausível que os erros fossem intencionais). Salienta-se que a versão errada foi divulgada por Gama Barros, HAP, VIII, 302-303 (que contudo refere as suas reticências) e que contem erros tão significativos como “El rei (...) disse na melhor vontade ao bispo de fazer como sempre fizeram” por “el rei (...) des y nam tolher uomtade ao poboo de bem fazer como sempre fizeram”.

<sup>172</sup> Arquivo Histórico Municipal do Porto, “Documento 3117” [folhas (3) e (4)]. Na edição de Armindo de Sousa, p. 83. Preferimos a nossa leitura à desta edição na palavra “sem” (edição cit.: “se”).

<sup>173</sup> Referidos na resposta do seguinte modo: “nossos leterados a quem per dirreito perteemçe o conhecimento dos espritaas e albergarias cetera” (ed. cit., p. 83); na carta aos prelados: “çertos leterados de nossa corte que com gramde deligemcia examinassem bem todo e terminassem os cassos doudosos que se açerqua dello moujam os quaaes com gramde deligemçia e estudo acordaram e terminaram o que Se adiamte Segue (...)” (ed. cit., p. 85).

ao seu corregedor da Estremadura, o direito de D. Gomes, enquanto prior de Santa Cruz de Coimbra, a visitar todas as instituições pias de Leiria. O rei proíbe, neste diploma, a interferência de quaisquer justiças na visitação de D. Gomes, sob pena de multa<sup>175</sup>. Alguns anos mais tarde, em 1468, em cortes, a resposta dada ao pedido dos povos que os resíduos sejam julgados perante juízes ordinários, D. Afonso V re-coloca a questão num campo bem diverso da simples forma de intervenção régia (juízes especiais contra os ordinários, pedidos pelo povo desde sempre<sup>176</sup>). De facto, afirma-se que se estava a rever práticas dos “reis seus antecessores”, que se apoderavam dos resíduos logo após o prazo legal, e os despendiam no que desejavam. Fazia-o em nome do respeito pela vontade dos finados, e da autoridade papal quanto à conversão dos legados pios:

“Como quer que os reis, nosos antecessores, tanto que o anno e dia passava, logo ocupassem os bens do finado, e os mandassem despende no que lhes aprazia, porém depois soubemos que a vontade do finado se devia cumprir como ele ordenasse em seu testamento; nem as cousas apropriadas nomeadamente para algum certo uso, se podiam converter em outro sem auctoridade do Papa. Mandámos, portanto, que indistinctamente se guardasse o direito comum; e determinamos ao bispo de Coimbra, a quem pertence este encargo, que reveja os regimentos em vigor no tempo de D. João, e os nossos, e ordene um pelo qual se hajam de arrecadar os residuos d’aqui em deante, por tal fôrma que se guarde o que for direito e não se dê oppressão e vexame ao povo.(...)”<sup>177</sup>

A solução encontrada pelo rei, de novo, é a elaboração de legislação especializada, que respeite “pontos quentes” do direito canónico – em especial a exclusividade papal na conversão dos legados pios, cuja importância tivemos ocasião de analisar no Cap. II deste trabalho<sup>178</sup>. Saliente-se, ainda, que este trabalho está cometido a dos mais curiais eclesiásticos “reformistas” – o bispo de Coimbra referido é, de facto, D. João Galvão<sup>179</sup>.

Nesta sequência se deve encarar a delegação de poderes, na área dos resíduos, que D. Afonso V faz ao bispo de Lamego, em Agosto de 1476, aquando da sua ausência do reino. Este era uma outra figura acabada de prelado “cortesão”, primo do rei, do seu conselho, detentor do importante cargo de regedor da Casa da Suplicação – e, não por acaso, na linha

<sup>174</sup> Cfr. infra, pp. 464 ss, para análise mais em pormenor deste aspecto, com as referências documentais.

<sup>175</sup> IAN/TT, *Leitura Nova, Estremadura*, lvº 4, fls. 271 r/v (referido, sem cota, em A. da Silva Carvalho, *Crónica do Hospital de Todos-os-Santos*, p.11, Lisboa, 1949 [ed. fac-similada de 1992, s.n., s.l.]; e com erro de cota, em Maria José Trindade, “Notas sobre a intervenção régia”, p. 879.

<sup>176</sup> HAP, VI, 540 ss.

<sup>177</sup> Capítulo publicado em HAP, VI, 547.

<sup>178</sup> Cfr. supra, pp. 50 ss.

<sup>179</sup> Bispo de Coimbra entre 1460 e 1481 (Ana Maria Jorge, “Episcopologio”, p. 136, DHRP).



do que acima referimos, capelão-mor do rei<sup>180</sup>. Já antes o encontramos a resolver assuntos relativos a instituições pias, como é o caso da carta que em Fevereiro do mesmo ano enviara aos confrades do Hospital, albergaria e confraria de Santa Maria de Palhais, em Santarém, sobre distribuição das esmolas<sup>181</sup>. A partir de Agosto, passará a deter poderes de distribuir, em substituição do monarca, todos os resíduos do arcebispado de Lisboa, “naquellas obras meritorias que lhe parecerem serem de serviço de deos”; e de gerir as administrações das instituições pias do reino, incluindo as das terras da Rainha<sup>182</sup>. A sua indicação para este lugar prenuncia já, nos seus contornos gerais, o papel que terão os capelães régios na gestão dos bens pios com D. João II e D. Manuel, sendo o exemplo mais acabado de tal tendência Estêvão Martins, o primeiro provedor do Hospital de Todos-os-Santos e da “Provedoria das Capelas de Lisboa”<sup>183</sup>.

Um **terceiro e último aspecto** que nos parece importante isolar, na nossa análise, é a questão já acenada dos “legistas especialistas”. Com efeito, a intervenção destes surge a par da dos eclesiásticos acima referidos – que, de resto, eram também burocratas régios. Poderemos interrogar-nos sobre se o núcleo de especialistas que surge de forma clara na “provedoria joanino-manuelina” das capelas de Lisboa, teria alguns antecedentes nesta época, que a historiografia tradicional apresenta como sendo de claro recuo régio. Poderíamos até aventar a hipótese desta característica da administração afonsina ser de facto um prolongamento da política “ofensiva” de D. Duarte, se considerarmos que a actividade destes legistas se filia de algum modo na do juiz do Desembargo Luís Afonso, cuja actividade caracterizámos acima, para o ano de 1435, em plena “reforma” eduardina. Deve no entanto reconhecer-se que os elementos reunidos são escassos, e que todo o tema necessita de maior investigação.

Uma referência geral a letrados com conhecimentos no âmbito das instituições pias surge no já referido “parecer”, que constitui o corpo da lei de 9 de Janeiro de 1458. Dado que se insere numa peça legislativa, o “parecer” não se encontra assinado, infelizmente. Há no entanto um texto congénere, pedido pelo rei em 1479 a um grupo de “letrados” da sua corte, e que, por circunstâncias felizes, se encontra no seu estado original, incluindo a menção de autorias<sup>184</sup>. Importante a vários títulos, que teremos ocasião de explorar<sup>185</sup>, interessa aqui

<sup>180</sup> Cfr. RCG, p. 169, nt. 192.

<sup>181</sup> “Cronologia dos hospitais e albergarias de Santarém”, p. 224.

<sup>182</sup> IAN/TT, *Leitura Nova*, Extras, lvº 1, fls. 152v-153 (23 de Agosto de 1476). Este documento é citado em A. da Silva Carvalho, op. cit., pp.11-12 (o A. interpreta-o como uma cedência régia, na linha da leitura proposta por todo o texto, da qual discordamos; com gralha nas notas 1 e 3 quanto à interpretação).

<sup>183</sup> Cfr. infra, pp. 155 ss..

<sup>184</sup> Este parecer encontra-se numa “decisão” comentada por António da Gama na sua colectânea *Decisiones Supremi Senatus Invictissimi Lusitaniae Regis*, Lisboa, Emanuel Ioannes Typographus, 1578. Trata-se da “Decisio 288 – “Qualiter & quando Rex administratores capellarum eligere potest deficientibus consanguineis,

sobretudo nos seus aspectos formais. Trata-se da resposta à pergunta régia sobre o tipo de sucessor a designar, e a forma de sucessão a estabelecer, para as capelas que a Coroa podia doar, por lhe pertencerem por extinção da linha do fundador. O rei escreve ao vice-chanceler João Teixeira, e pede-lhe para juntar “seis letrados dessa Relação, quaes virdes que pera tal caso sam pertencentes”. Os escolhidos trabalham já há vários anos no Desembargo (entre cinco a quase trinta), e são todos formados em leis<sup>186</sup>. Tal como chegou até nós, o parecer não contém a fundamentação jurídica, mas o comentário do legista régio que em 1532 o refere faz a importante observação de que o texto se encontra conforme à clementina “Quia contingit”<sup>187</sup>, que ele consultara no “comentário” de Francesco Zabarella<sup>188</sup>. De facto, o que os letrados sugerem ao rei vai na linha daquela legislação canónica que refere claramente, quanto ao tipo de administrador (clérigo) a escolher para as instituições pias, que “*eorum gubernatio viris providis, idoneis et boni testimonii comittatur*”. Só estes “homens idóneos” estimariam os bens e cumpririam os estatutos originais, fazendo bem aos auxiliados e às almas dos instituidores<sup>189</sup>. Para além disto, importa referir que entre os letrados “especialistas” encontramos Rui da Grã, o membro da equipa de mais recente entrada no Desembargo. Este, que teve ainda uma longa carreira à sua frente, estará depois, por vários anos, entre os juristas da administração manuelina que se ocupavam dos feitos das capelas, no Desembargo Régio e na Casa da Suplicação<sup>190</sup>.

---

quibus administrationes relinquebantur”, que glosa a sentença dada em 1555 numa contenda sobre a administração de uma capela, em Lisboa. Essa contenda girava em torno da sucessão hereditária ou por nomeação, e a certa altura este “parecer” surge na argumentação das partes. É uma das peças judiciais que Gama transcreve integralmente, oferecendo-nos assim um raríssimo documento, tendo em conta que desapareceu quase toda a documentação deste tipo dos tribunais da Corte, desta época. Para averiguarmos da sua veracidade, procurámos os subscritores nos catálogos prosopográficos da administração central, e todos eles figuravam entre os juristas do Desembargo régio deste período (vice-chanceler João Teixeira: EM, II, 101-106; LMD, III, 58 –59 e 92; Dr. Nuno Gonçalves: EM, II, 121-123; JF, II, 484-486; Álvaro Pires Vieira, JF, II, 383-388; HM, II, 12-15; LMD, III, 40 e 52; Pero da Costa: HM, II, 113-114; LMD, III, 19 e 62-63; Rui da Grã: LMD, III, 65 e 91; João Fernandes Godinho: LMD, III, 18, 71-72 e 81). Pedro da Costa é ainda o falecido marido de uma das instituidoras da nossa BD, cfr. *infra*, p. 468. Resta-nos referir que o uso das “decisões” de António da Gama é tanto mais legítimo quanto o trabalho, apesar de publicado com a data tardia de 1578, tem como “pano de fundo” legislativo as *Ordenações Manuelinas* (cfr. Cândido Mendes de Almeida, “Bibliographia”, p. XLVII, na sua edição de 1870 das *Ordenações Filipinas*, vol. 1, pp. XXXIX-LXII, ed. fac-similada de Lisboa, FCG, 1985).

<sup>185</sup> Cfr. *infra*, pp.464 ss, para análise do conflito de posições “administrador idóneo” *versus* “administrador hereditário”.

<sup>186</sup> Bacharéis: Pedro da Costa, João Fernandes Godinho; licenciados: João Teixeira, Rui da Grã (cfr. prosopografias cit. nt. 184); Álvaro Pires Vieira era “doutor em leis” pelo Estudo de Lisboa (JF, I, 222).

<sup>187</sup> A sua importância no âmbito a que se refere o parecer já foi referida e analisada *supra*, pp. 56-57.

<sup>188</sup> “& eu depois estudando *per Cardinalem in Cle. quia contingit de religios. domi.* achei que dizia todo esto que neste acordo foi acordado” (A. Gama, *Decisiones*, fl.315). Para a identificação da citação, cfr. R. Naz, “Cardinalis”, DDC, e idem, “François Zabarella”, DDC.

<sup>189</sup> Tudo em «Clementinas», Lvº III, tít. XI, Cap. II (ed. Fridberg, vol. 2, col. 1170).

<sup>190</sup> Pelo menos de 1501 a 1513 (em 1501, Fevº 26, mercê de administração de capela a João Baldaia, porque era de seus parentes. El rei o mandou pelo Dr. Diogo Pinheiro do seu conselho e vigário de Tomar e pelo lic. Rui da Grã, ambos do seu desembargo e seus desembargadores dos feitos das capelas, hospitais, resíduos e orfãos (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 17, fls. 13-14v); em 1513, Maio 3: Rui da Grã, enquanto desembargador das capelas e agravos da Casa da Suplicação, assina carta pelo lic. Diogo Pires, do desembargo do rei, e que tinha alçada para todo o reino como desembargador das coisas espirituais, capelas, orfãos e resíduos e que estava fora

É certo que não podemos fazer um relacionamento semelhante para nenhum dos outros autores deste parecer. Teremos no entanto ocasião de demonstrar que, no reinado de D. Manuel, formam um núcleo bastante restrito os juristas encarregues, nos tribunais superiores, dos assuntos das instituições pias<sup>191</sup>. Tal seria perfeitamente explicável pela “especialização” que a função exigia. Como vimos, há razões para defender que o parecer de 1479 se fundamentasse no direito canónico. Se bem que nos faltem drasticamente estudos sobre as habilitações exigidas aos funcionários superiores da Coroa que trabalhavam na área dos “resíduos” e instituições pias, pelo menos um conhecemos, nesta época, que era “escolar em cânones” (Lopo Lourenço, que faz testamento em 1477)<sup>192</sup>. Em termos genéricos, a burocracia superior da Coroa, em meados do século XV, era composta por uma maioria de oficiais graduados em Direito Civil ou Direito Canónico, sendo alguns deles clérigos<sup>193</sup>. É portanto legítimo supor que os funcionários encarregues de pareceres em assuntos específicos fossem os formados nas áreas em questão. De resto, como vamos ver, num campo intimamente relacionado com este, o da administração hospitalar, é clara, no reinado de D. Manuel, a existência de personalidades especializadas, por vezes mesmo famílias – alguns dos quais irão colaborar com o rei na reforma empreendida no Hospital de Todos-os-Santos<sup>194</sup>.

---

(IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 42, fls. 61-62v). Para a parte inicial da carreira de Rui da Grã, cfr. EM, II, 149; sobre a sua participação no regimento dos contadores das comarcas de 1514, cfr. infra, p. 186.

<sup>191</sup> Cfr. infra, pp. 187 ss..

<sup>192</sup> Reg. 132.

<sup>193</sup> JF, I, pp. 217- 218 e 225-28.

<sup>194</sup> Cfr. infra, pp. 194-195.

### 3. D. João II e D. Manuel: a conclusão da reforma

As raízes da política reformista das instituições pias, lançadas durante o reinado do «Africano», serão desenvolvidas decisivamente com o novo rei, D. João II. Com efeito, durante o seu curto reinado, este monarca leva a cabo uma vasta série de reformas que reforçam o poder da Coroa, e que serão terminadas, com êxito e quase sem solução de continuidade, pelo seu «Venturoso» sucessor. Abordaremos de seguida, apenas, a questão das instituições pias; mas relembremos aqui que a “reforma” destas teve paralelos em vários outros campos, num movimento geral de constituição de um núcleo monárquico forte, que sabia não poder descurar também a saúde das almas dos súbditos mortos, pois tal o reforçava de modo particular.

As primeiras medidas de D. João dão-se ainda enquanto príncipe. Em data desconhecida<sup>195</sup>, dirige-se directamente ao Papa, de modo a alcançar a legitimidade necessária para reformar as instituições de assistência. Esta era necessária devido tanto à fundação eclesiástica de algumas, como à existência de sufrágios pios em todas elas, que importava converter devidamente. Data de 13 de Agosto de 1479 a bula *Ex debito solitudinis*, pela qual o Pontífice responde à súplica do Príncipe, autorizando a reunião de todos os hospitais da cidade num único e grandioso estabelecimento de assistência<sup>196</sup>. O processo devia ser supervisionado, do ponto de vista jurisdicional, por três eclesiásticos: o bispo de Tânger, o arcediogo de Santarém<sup>197</sup> e Fernão Gonçalves, cónego de Lisboa<sup>198</sup>. Estas personagens merecem-nos algumas observações. Embora não os voltemos a encontrar pessoalmente empenhados na reforma das instituições pias, é de notar que, em 1499, o então bispo de Tânger volta a ser solicitado para a execução da bula de reforma dos hospitais de Santarém, Coimbra e Évora, a par com o bispo de Fez. Com D. Manuel, será provedor do Hospital de Todos-os-Santos o bispo de Safim. Parece ser portanto comum os bispos das dioceses norte-africanas estarem envolvidos no tema<sup>199</sup>, talvez porque o resgate de cativos

<sup>195</sup> Não possuímos o original da súplica, mas apenas o seu resumo e despacho, que é da mesma data da respectiva bula, ou seja, 13.08.1479. Não se deve portanto dizer que o príncipe D. João fez este pedido em 1479; de resto é também um erro frequente dizer que neste ano ele pediu anexação semelhante para Santarém e Évora, o que se repete desde a afirmação incorrecta e sem referência documental, de F. Silva Correia, em *Uma reforma*, p. 14. Sobre esta medida em particular, com edição dos documentos, ver, por todos, A.D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, p. 278, p. 288 e docs. 7 e 8.

<sup>196</sup> A bibliografia sobre o Hospital de Todos-os-Santos, que resultará desta concessão, é muito vasta e de desigual qualidade (cfr. *infra*). Para os primórdios, ver, por todos, A.D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”; para a continuação, iremos indicando em nota a principal bibliografia e respectivas correcções.

<sup>197</sup> Nesta época seria com toda a probabilidade Fernando Eanes, designado como tal em documentos datados de 10 de Abril de 1478 (IAN/TT, *Mitra Patriarcal de Lisboa*, liv. 13, fl. 210-210v) de 8 de Maio de 1481 (= [Arquivo do Cabido da Sé de Lisboa, Livro 1º de Emprazamentos, fl. 74] - BNL, Cód. 13145, fl. 68).

<sup>198</sup> Doc. em A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, doc. 8.

<sup>199</sup> Bula de 1499: I.A.N/T.T., *Bulas do Arquivo*, mc. 16, nº8; será ainda executor o bispo da Guarda, que voltará a executar a bula de 1501 (não por acaso, como veremos: pp. 164; 177-178); para o bispo de Safim, cfr. *infra*.

andou sempre ligado às rendas das instituições pias. Por outro lado, e tendo em conta a presença de dois membros do cabido de Lisboa, poderemos ligá-la ao facto de o primeiro responsável pela provedoria das capelas de Lisboa, Estêvão Martins, ter sido mestre-escola e cónego da Sé da mesma cidade – para concluir que o cabido de Lisboa parece ter fornecido importantes colaboradores a D. João II, para a reforma das instituições pias.

Nas primeiras cortes que convoca, já rei, dois anos mais tarde, D. João II toma medidas de idêntico sentido, que nos permitem compreender como a criação do “hospital grande” de Lisboa se integrava num plano bem mais vasto de reforma das instituições pias. O facto das decisões em causa serem anunciadas nestas cortes, testemunha ainda do seu enquadramento nas substanciais alterações que o nável rei se propunha operar, em toda administração e política do reino. Como se sabe, as cortes de 1481-1482 foram “programáticas”, inovadoras, fracturantes em relação ao reinado anterior<sup>200</sup>. Refere o grande estudioso das cortes medievais portuguesas, Armindo de Sousa, que o rei “(...) quis utilizar as cortes como um palco onde a realeza esplendesse e a sua autoridade incontestavelmente fulgisse.”<sup>201</sup>. A par disso, fez aprovar medidas de reforma administrativa e política de grande alcance, há muito pedidas: “suspensão das confirmações gerais de confirmações de privilégios e isenções até à verificação da sua autenticidade e legitimidade face ao direito; a subordinação dos oficiais de justiça das terras isentas à fiscalização da coroa, mediante a acção de corregedores régios; a abolição dos adiantados, regedores e governadores da justiça; a limitação dos privilégios de foro atribuídos aos rendeiros das sisas; a abolição dos pagamento de juro por casamentos adiados; a proibição aos prelados de exportarem moedas e metais preciosos para Roma (...)”<sup>202</sup>.

O tema das instituições pias é invocado pelo povo, nos seus «capítulos», em reivindicações já antigas<sup>203</sup>. Uma delas prende-se com a insatisfação decorrente da reforma dos hospitais e confrarias operada por D. Afonso V. Referimos acima o caso de Évora, para o qual se conhece o «regimento», mas por estes capítulos pode comprovar-se que ela se estendeu a outras zonas do reino. Pede-se a substituição dos juizes perpétuos, impostos na

---

Desconhecem-se infelizmente os executores da bula de 21 de Fevereiro de 1486, porque não resta nenhum original desta (ed. por A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, doc. 10, a partir do registo vaticano; o exemplar da Torre do Tombo, *Bulas do Arquivo*, mc. 13, n.º17, é uma pública forma de 1509, onde não são indicados os executores.

<sup>200</sup> Armindo de Sousa, *As cortes medievais*, vol. I, p. 239, 265 e 421-24. Estas cortes foram recentemente alvo da análise “micro” de Rita Costa Gomes, que comprova a força das suas inovações e reformas, “As cortes de 1481-1482”, in TVG, pp. 245-264.

<sup>201</sup> Armindo de Sousa, *As cortes medievais*, vol. I, p. 423.

<sup>202</sup> Idem.

<sup>203</sup> Há um terceiro pedido, que não abordaremos em texto porque se trata de um caso meramente circunstancial. Pede-se ao rei um adiamento para o cumprimento dos testamentos em virtude das dificuldades devidas à guerra recente, ao que o rei anui, não sem observar que já tinha passado tempo suficiente para os cumprir desde a

legislação afonsina impunha, pelos tradicionais juízes eleitos anualmente; junta-se a esta a eterna reclamação da competência jurisdicional destes casos para os juízes locais. D. João II abre mão das nomeações de juízes perpétuos, ao que se entende em nome do respeito dos compromissos de fundação; mas atribui a jurisdição aos corregedores das comarcas e não aos juízes locais<sup>204</sup>.

Parece-nos plausível pensar que esta última medida se insere na reforma que a resposta a um outro capítulo indica estar já pensada, e que se traduzirá, na prática, pela criação de uma estrutura de oficiais ligados aos legados e instituições pias a estender a todo o reino, a partir de cada uma das suas comarcas. O capítulo a que nos referimos é a queixa apresentada sobre os juízes especiais e respectivos oficiais, agora de forma generalizada. Os povos defendem que não se justifica a existências de múltiplos juízes especiais (dos reguengos, da moeda, das sisas, dos órfãos, dos resíduos, dos tratos do mar, dos besteiros do conto). A isto o rei responde que vai proceder a uma reforma geral desta situação na cidade de Lisboa, que é “omde esta cousa he mais desordenada”<sup>205</sup>. Remete de seguida para um capítulo especial daquela cidade, em que já teria o assunto pensado<sup>206</sup>. Não há, infelizmente, quaisquer vestígios documentais dos capítulos especiais de Lisboa para estas cortes<sup>207</sup>.

Deve-se a Henrique da Gama Barros a sugestão de que esta resposta se pode interpretar em relação com a grande reforma dos oficiais de resíduos que o cronista régio Rui de Pina afirma ter tido lugar nestas cortes (na *Crónica d’el-rei D. João II*)<sup>208</sup>. Como anota o mesmo Autor, o cronista refere também que essa reforma é a que vigora no tempo em que escreve (1501-1504)<sup>209</sup> - o que corresponderia, de facto, à estrutura das provedorias das comarcas que centralizavam todos os assuntos relacionados com as instituições pias. Em Lisboa esta “provedoria” teve a particularidade de se situar junto ao Hospital de Todos-os-Santos. Esta observação quadraria bem com a remissão régia para uma “experiência” em Lisboa, que depois teria sido estendida a todo o reino.

Assim sendo, parece-nos certa a afirmação de antigos historiadores do Hospital de Todos-os-Santos, como A. Silva Carvalho ou Mário Carmona, de que remontaria ao reinado

---

assinatura das tréguas (pp. 251-252 da edição dos capítulos destas cortes em Visconde de Santarém, *Alguns documentos*, pp. 66-272) (cfr. ainda Armindo de Sousa, *As cortes medievais*, II, p. 479 e HAP, VI, p. 550, nt.2).

<sup>204</sup> Pedido e resposta em ed. cit., pp. 230-231.

<sup>205</sup> “Respomde elrey que elle tem deliberado, tanto que for em a cidade de lixboa, omde esta cousa he mais desordenada e lhe he apomtado per capitollo speçial de dar ordem e forma como os taees ofiços sejam redozidos aa melhor maneira que elle semtir por seu serviço e bem do povoo; e o que ally determinar se podera requerer em particollar pera cada logar em que tall callidade como na dita çidade ouver.” - Capítulo e resposta in ed. cit. nt. anterior, pp. 220-221. (cfr. ainda Armindo de Sousa, *As cortes medievais*, II, p. 478 e HAP, VI, p. 550, nt.2).

<sup>206</sup> Ed. et loc. cit.

<sup>207</sup> Armindo de Sousa, *As cortes medievais*, II, p.14.

<sup>208</sup> HAP, VI, pp. 549-550. A afirmação de Rui de Pina pode ver-se na parte final do capítulo V, em que resume os grande feitos dessas cortes (ed. cit., p. 903). Note-se que esta reforma é a primeira mencionada pelo cronista.

joanino a criação de um órgão destinado à administração das instituições pias de Lisboa, reformando as estruturas anteriores<sup>210</sup>. No entanto, ambos compreenderam esse órgão administrativo como sendo quase exclusivamente uma parte da máquina maior, o Hospital de Todos-os-Santos<sup>211</sup>. As suas afirmações, além disso, eram corroboradas com material documental que não estava acessível, pois durante décadas esteve encerrado ao público o arquivo do Hospital de S. José, instituição que recolheu toda a documentação das instituições anteriores que nos interessam. Agora, estando o valiosíssimo acervo depositado no Arquivo Nacional, é possível aprofundar-se toda a questão, tentando não-só corrigir alguns erros documentais das obras dos historiadores referidos<sup>212</sup>, mas ainda perspectivar de modo diverso a história da instituição em causa. Vejamos portanto como agiu D. João II em Lisboa, para depois observarmos algo sobre a “extensão” desta experiência ao resto do reino.

Logo desde os primeiros anos do reinado de D. João II, encontramos em Lisboa alguns oficiais régios relacionados com os “hospitais, albergarias e confrarias” da cidade e seu termo (sem que haja referência a “capelas”). As cartas régias a eles relativas, datadas de 1482 a 1491, são, na sua maioria, de nomeação de escrivães. Parece certo que a competência destes não se limita ao registo de actos relacionados com a construção do futuro hospital central. De facto, dado a vigência da bula de 1479, permitindo a união das antigas instituições àquela casa assistencial, os actos com elas relacionadas poderiam não significar nada mais do que o processo de constituição do Hospital Real. No entanto, verificamos que as incumbências destes oficiais são mencionados de forma distinta conforme se trata do Hospital em construção, ou dos vários hospitais menores já existentes<sup>213</sup>.

<sup>209</sup> Balizas cronológicas de redacção segundo F. Leite de Faria, *Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492*, pp. 229-231, Lisboa, s.n., 1966.

<sup>210</sup> A. da Silva Carvalho, *op. cit.*, p. 73; Mário Carmona, *O Hospital Real de Todos-os-Santos da cidade de Lisboa*, pp. 51-58, Lisboa, 1954 (que segue essencialmente as informações do anterior, incorrendo nos mesmos erros).

<sup>211</sup> A ponto de confundir o regimento das capelas de 19 de Janeiro de 1504, com um “perdido” regimento do Hospital (Mário Carmona, *op. cit.*, p. 57). Sobre este regimento das capelas, cfr. *infra*.

<sup>212</sup> Dado que continuaremos a recorrer às obras acima citadas de A. Silva Carvalho e Mário Carmona, devemos advertir que elas estão eivadas de erros de datação e citação documental, que corrigiremos em nota.

<sup>213</sup> A primeira data de 4 de Junho de 1482: carta de escrivão dos hospitais, albergarias e confrarias de Lisboa e termo a um tal Manso Rodrigues (IAN/TT, *Chanc. D. João II*, lvº 2, fl. 117). É de salientar que esta carta se encontra mal referenciada nos índices oitocentistas, induzindo em erro: “carta de escrivão da provedoria das capelas de Lisboa” (o que de modo algum é mencionado no documento). Em 10 de Maio de 1484, o mesmo personagem recebe outra carta, na qual, além do cargo que já detinha, lhe é conferido o de “escrivão da receita e despesa do Hospital Grande que temos por vontade de fazer em Lisboa” (*idem*, lvº 23, fl. 98v). Mário Carmona conhece apenas esta, pelo que depreende não só que a nomeação anterior foi igual (o que é errado), como ainda que as atribuições de Manso Rodrigues em relação aos outros hospitais de Lisboa eram as de converter os rendimentos destes na futura fundação (o que é extrapolação). Aliás, posteriormente há várias outras cartas, mencionando o cargo de apenas “escrivão dos hospitais de Lisboa” (a Rui Vaz, sucessor de Manso Rodrigues, em 11 de Novembro de 1484 – *id.*, lvº 22, fl. 116; a Afonso de Freitas, sucessor de Rui Vaz, em 7 de Fevereiro de 1490 – *id.*, lvº 17, fl. 91v (Mário Carmona, *O Hospital Real*, *cit.*, p. 54, refere um outro documento relativo a este oficial, em *id.*, lvº 26, fl. 22, mas não se encontra neste local).

Uma carta de 1491 refere um único oficial diverso dos escrivães, o “procurador dos hospitais”<sup>214</sup>, que tinha a incumbência de proceder aos aspectos legais da administração do património dos hospitais. É já um funcionário com formação, pois a carta diz respeito a um bacharel em leis, Fernão Machado. Quanto ao cargo de “provedor”, que teria funções de chefia, sabemos que já no reinado de D. Afonso V existia algo de semelhante, pois temos nomeações de 1464 e 1466 para “juiz e provedor dos hospitais, albergarias e confrarias de Lisboa e termo”<sup>215</sup>. D. João II manifestara a intenção de proceder à sua reforma, como vimos. São porém escassos os sinais concretos de como procedeu. Há a importante referência do cronista Rui de Pina, que fala do desempenho do cargo de “provedor das capelas de Lisboa” por um certo João Garcês, no ano de 1488<sup>216</sup>. Não foi porém possível encontrarmos qualquer outra comprovação documental desta afirmação<sup>217</sup>. A primeira referência comprovada a este oficial, no reinado de D. João II, envolve uma personagem fundamental em todo o processo, em torno da qual, porém, se têm tecido numerosos enganos. Falamos de Estêvão Martins, clérigo que protagonizou uma brilhante carreira junto dos reis D. João II e D. Manuel. O estudo da personagem e do seu percurso é muito útil para conhecermos melhor como se organizou a acção régia sobre as instituições pias, a partir de finais do século XV.

As primeiras referências seguras sobre ele datam de 1490, ano em que é nomeado deão da capela do príncipe herdeiro. A carta de nomeação comprova porém que ele servira já Afonso V (não indicando cargos) e o próprio D. João II, de cuja capela também era deão<sup>218</sup>. O epitáfio da sua sepultura, na Igreja do Hospital de Todos-os-Santos referia-o como capelão-mor do príncipe, mas não há dados certos de tal<sup>219</sup>. Com a devida prudência quanto a

<sup>214</sup> 16 de Novembro de 1491, nomeação de Fernão Machado neste cargo (IAN/ TT, *Chanc. D. João II*, lvº 11, fl. 122).

<sup>215</sup> Maria José Ferro, “Nótulas para o estudo da assistência aos pobres, em Lisboa: o hospital de D. Maria de Aboim e o do Conde D. Pedro”, p. 384, *A pobreza e a assistência aos pobres*, cit., vol. I, pp. 371-400 (como já refere esta Autora, A. Silva Carvalho, op. cit., p. 12, dá a data de 1460 para a carta; e além disso também lhe dá cota diferente, e errada: *Chancelaria de D. Afonso V*, 28, 51v).

<sup>216</sup> *Crónica d’el-rei D. João II*, cap. 31, (ed. cit., p. 944), cit. por HAP, vol. VI, p. 551, nt.2.

<sup>217</sup> Não se encontra a nomeação na chancelaria de D. João II, que contudo regista várias cartas passadas a João Garcês, fidalgo do círculo próximo do monarca. É até possível que o cronista lhe tenha atribuído aquele cargo por confusão com o único que sabemos ter ele realmente desempenhado nesta área, o de “provedor” das capelas de D. Afonso IV na Sé de Lisboa (IAN/ TT, *Chanc. D. João II*, lvº 8, fl. 19). Refira-se que os índices (antigo e actual), contêm um erro que pode introduzir dúvida a este respeito, pois mencionam a atribuição do cargo de “protonotário apostólico” a João Garcês, o que provoca suspeita de homonímia com um clérigo, que deteria este cargo, fundamental para a direcção da provedoria das capelas manuelina, como veremos adiante. Mas o documento é na verdade apenas a nomeação do mesmo fidalgo, leigo, para notário público, com amplos privilégios (id., lvº 6, fl. 139v). Seria de resto bastante estranho que o rei nomeasse um protonotário apostólico. Por fim, deve referir que os editores do CUP, vol. IX, doc. 3008, leram o nome do beneficiário da carta de nomeação de tesoureiro dos resíduos de Lisboa, de 2-4-1484, como “João de Garcês”; mas comprovámos a leitura no original, onde nos parece estar, sem equívoco, “João de Guimarães”.

<sup>218</sup> I.A.N./ T.T., *Chanc.D. João II*, lvº 16, fl. 106v (já cit. em Mário Carmona, op. cit., p. 60). Há ainda uma segunda carta deste ano, que nada acrescenta em termos de carreira eclesiástica (I.A.N./ T.T., *Chanc. D. João II*, lvº 13, fl. 49v: licença para comparar bens de raiz, a 8 de Maio).

<sup>219</sup> A. Silva Carvalho, op. cit., p. 290; Mário Carmona, op. cit., p. 58. Nesta lápide há de resto outros elementos que estes Autores não conseguiram comprovar, como uma embaixada à Alemanha. A. Silva Carvalho, op. cit., p.



problemas de homonímia difíceis de deslindar, é possível conjecturar que esta grande proximidade ao rei, institucional e pessoal, viesse já, de facto, de tempos de D. Afonso V. Segundo Rui de Pina, quando em 1477 o monarca, desiludido com a sua “aventura francesa”, decide abandonar tudo e fugir, para se dedicar à vida religiosa em Jerusalém, um dos companheiros é “Estevam Martynz seu capelão”<sup>220</sup>. Vemos assim perfeitamente comprovada a importância do capelão régio – neste caso, um que parece ter merecido confiança de vários monarcas e príncipes –, enquanto braço direito do rei, na reforma dos campos “sagrados” a que a monarquia tardo-medieval estende decisivamente a sua alçada.

É a partir de 1493 que vemos Estêvão Martins envolvido a fundo numa actividade nova<sup>221</sup>. Assim, em Janeiro desse ano, o clérigo preside ao primeiro de uma série de aforamentos de bens de variadas instituições pias da capital, que se estenderá até ao final do reinado joanino<sup>222</sup>. Embora saibamos que poucos meses antes, a 15 de Maio de 1492, D. João II lançara a primeira pedra do grande “Hospital Novo”, parece-nos claro que a actividade de Estêvão Martins a que nos referimos não surge ligada directamente a esta ocorrência. De facto, embora todos os aforamentos digam respeito a bens de instituições hospitalares posteriormente incorporadas no Hospital-de-Todos-os-Santos<sup>223</sup>, neste momento elas surgem perfeitamente autónomas, e Estêvão Martins trabalha em colaboração com os seus dirigentes. O que mais significativo, porém, são os títulos que ostenta. No aforamento mais antigo

---

73, sem citar fonte, refere ainda que ele fora capelão-mor de D. Afonso V enquanto príncipe (o que nos parece manifestamente impossível, pois implicaria uma grande longevidade). Este autor refere ainda que encontrou Estêvão Martins designado por “Preto”, o que é apenas uma má leitura de “proto”[notário].

<sup>220</sup> *Crónica do senhor rey D. Affonso V*, cap. CCII (ed. cit., p.862). Será provavelmente o mesmo que em 1452 e 1453 recebe, respectivamente, privilégio para um seu criado, e a igreja de S. Mamede, em Lisboa (IAN/ TT, *Chanc. D. Afonso V*, lvº 12, fls. 71 r/v e lvº 4, fl. 58; este último doc. já é citado por Mário Carmona, op. cit., p. 60); e o agraciado em 1484 com o chantrado da Igreja de Santa Maria da Alcáçova de Santarém, que era de padroado régio – aí é referido como “nosso capelão” (IAN/ TT, *Chancelaria de D. João II*, lvº 22, fl. 2). Em 1472 surge porém um Estêvão Martins que, embora seja referido como “capelão régio”, já temos mais dificuldade em equiparar com o nosso, pois as referências é em duas cartas de legitimação de outros tantos filhos (IAN/ TT, *Chanc. D. Afonso V*, lvº 29, fls. 101). Ora, no primeiro testamento de Estêvão Martins, de 1505, nunca são referidos quaisquer filhos, nem vivos nem mortos, apesar de serem instituídos sufrágios por alma de vários familiares. No segundo, de 1506, os parentes referido são sobrinhos, de filiação claramente referida, cujos nomes não coincidem com os filhos legitimados de Estêvão Martins; os sufrágios por alma continuam a não incluir descendência (sobre os testamentos, cfr. infra). Por outro lado, no doc. de 1472, ele é referido ainda como “cónego da Sé de Coimbra”, cargo que nunca surge mencionado a propósito do Estêvão Martins “certo”, que era de resto cónego da Sé de Lisboa (cfr. infra). Existem ainda outras dificuldades de homonímia, menores, cujo tratamento a fundo saíria porém do âmbito deste estudo, e a que contamos regressar, em futuros trabalhos.

<sup>221</sup> A. Silva Carvalho, op. cit., apresenta o ano de 1492 como o início das actividades de Estêvão Martins, mas provas documentais que apresenta estão completamente erradas. O documento referido na p. 74 como sendo de 1492 é, na realidade, de 1497 (aforamento de bens, em IAN/ TT, *Estremadura*, lvº 1, fl. 125); o da p. 73, que seria do mesmo ano, é de 1498 (e o seu teor completamente diverso do que é apresentado, como veremos, pois contem informações relevantes) (carta do rei à Câmara de Lisboa, ed. em E. Freire de Oliveira, *Elementos para a história do município de Lisboa*, I, pp. 380-81, Lisboa, Typ. Universal, 1901). Mário Carmona, op. cit., pp. 55, 58 e 60, repete os mesmos erros.

<sup>222</sup> Ver Quadro I.

<sup>223</sup> Hospital de S. Vicente dos Romeiros, H. de Sta. Maria dos Sapateiros, H. dos Tanoeiros, H. dos Carniceiros, H. de Santa Mª da Mercê, H. de Sta. Mª de Rocamador. Para a lista das incorporações em Todos-os-Santos, E. Freire de Oliveira, op. cit., t. XII, pp. 476-478.

registado (15 de Janeiro de 1493), ele é referido com os seus títulos eclesiásticos de “mestre-escola” e “cónego da sé de Lisboa”; o cargo que se lhe indica é o de “provedor e juiz dos hospitais, albergarias e capelas de Lisboa e termo, por especial mandado e comissão d’el rei”<sup>224</sup>. Assim, torna-se claro que Estêvão Martins exerce neste momento funções directivas da “Provedoria” das instituições pias de Lisboa e termo, sem que haja menção a outro cargo no âmbito hospitalar. Tudo indica, portanto, que D. João II consegue criar, ou reformar a fundo, na capital do reino, o órgão administrativo que há tanto preconizava; e coloca-lhe à frente um clérigo do seu círculo mais próximo. Para além dos títulos que acima referimos, numa escritura também de 1495, aparece com o cargo de “protonotário da Sé Apostólica”<sup>225</sup>. O facto de o deter releva muito provavelmente da necessidade de publicar de forma expedita cartas provenientes da Santa Sé, o que no caso das instituições pias seria muito importante. Que era uma personagem de prestígio entre os meios eclesiásticos, concerteza dotado de sólida formação jurídica, prova-o o facto de em 1495 desempenhar o cargo de “juiz principal dos feitos do mosteiro de S. Vicente de Fora”<sup>226</sup>.

As dezasseis cartas que conseguimos encontrar, relativas à acção de Estêvão Martins na Provedoria, parecem testemunhar competências alargadas. Uma vez que só nos restam, para o reinado de D. João II, documentos do fundo do Hospital de Todos os Santos<sup>227</sup>, conhecemos alcançamos apenas a sua acção para com as instituições hospitalares. Ela devia circunscrever-se à esfera da gestão das propriedades destas, nada se encontrando sobre poderes quanto a serviçais, doentes e confrades. Mas ia desde a superintendência de operações de rentabilização de bens (como aforamentos e emprazamentos), até funções judiciais sobre contendas a propósito dos mesmos<sup>228</sup>. Sabemos que estas eram dadas “em audiência dos hospitais e capelas”, mas não temos mais informações sobre esta, quer quanto ao local, quer ao procedimento administrativo<sup>229</sup>. Não há menções a outros juristas aí presentes, ao contrário do que acontecerá no reinado de D. Manuel, em que Estêvão Martins não trabalha sozinho<sup>230</sup>. No entanto, como referiremos, havia pelo menos um “solicitador”,

<sup>224</sup> Cfr. Quadro I (fl. 172v). Este documento já é referido por Mário Carmona, porém a partir da cópia oitocentista do livro de escrituras originais que consultámos (op. cit., pp. 54-55).

<sup>225</sup> Cfr. Quadro II. Este título não é referido nas escrituras seguintes, voltando a aparecer, esporadicamente, em 1494 e 1495. A. Silva Carvalho, op. cit., p. 73, afirma que Estêvão Martins foi “designado protonotário apostólico” a 11 de Dezº de 1501, cit. o lvº 6º da *Estremadura*, fl. 91, onde nada se encontra a este respeito (é apenas a confirmação de um aforamento feito por Estêvão Martins em 1503). O erro é repetido por M. Carmona, op. cit., p. 60).

<sup>226</sup> CUP, IX, doc. 3584: sentença relativa a contenda envolvendo aquele mosteiro, onde se menciona essa qualidade de Estêvão Martins, “mestre-escola e cónego da Sé de Lisboa” (que aliás delegara num outro eclesiástico o trabalho jurídico em questão, por ele começado - o que pode indicar da necessidade de dedicação maior à tarefa régia).

<sup>227</sup> Para D. Manuel, temos também testemunhos em relação às capelas (cfr. infra, pp. 191 ss.).

<sup>228</sup> Cfr. Quadro I.

<sup>229</sup> Por exemplo em 3/3/1494; em 16/12/1494: cfr. Quadro I.

<sup>230</sup> Cfr. infra, pp. 191 ss..

que surge unicamente como testemunha de alguns emprazamentos e não a participar nas audiências. Digno de nota, por fim, é o facto de ser referido, a partir de 1494 e em relação aos prazos de hasta pública das propriedades, que tal se faz “Segundo o Regimento delRej nosso Senhor”<sup>231</sup>. Temos assim prova cabal de que existiu um “regimento” joanino da Provedoria, antes dos famosos regimentos de D. Manuel<sup>232</sup>. Quanto ao prazo aí estipulado para pregão público, as referências não são claras, pois duas mencionam “vinte dias”, e uma outra “dois meses e mais”; tratar-se-ia talvez de tempos mínimos e máximos<sup>233</sup>.

Dispomos ainda de alguns dados sobre a orgânica da Provedoria. Podemos até supor que foi progressivamente dotada de maiores meios, uma vez que no único acto administrativo de 1493, quem fizera os pregões públicos das propriedades disponíveis, fora um “porteiro do Concelho” de Lisboa, e que o escrivão do acto age “por especial mandato do rei”<sup>234</sup>. No acto seguinte que nos aparece em versão documental completa, e que é c. de ano e meio posterior ao primeiro, vemos já presente um “porteiro dos hospitais”, pelo que já não é necessário recorrer ao porteiro concelhio para os pregões<sup>235</sup>. Por outro lado, neste documento encontramos também a menção de um “solicitador dos hospitais”, importante não só porque é o único cargo mais diferenciado, além do provedor, mas também porque o desempenha um capelão do rei”, Afonso Nogueira<sup>236</sup>. Vemos portanto de novo presentes os clérigos do círculo régio, como activos participantes na reforma das instituições pias lisboetas. Um último funcionário presente é o escrivão, que deixa também se ser referido como “de mandato especial” nos documentos de 1494. Vemos mesmo que o cargo foi neste ano desempenhado por Afonso de Freitas, que em 1490 encontráramos como apenas “escrivão dos hospitais de Lisboa”<sup>237</sup>, e que surge então como “escrivão dos ditos espitaes albergarias e comfrarias da dicta cidade e termos”<sup>238</sup>, o que pode indicar uma continuidade entre as duas instituições. Está presente a seu lado, a partir de 1494, o escudeiro régio Martim de Castro, que se manterá no cargo durante mais de quarenta anos<sup>239</sup>. Em 1495 existia ainda um terceiro escrivão, este com

<sup>231</sup> Por exemplo nos aforamentos de 18/08, de 23/10, de 24/10 (ambos), todos do ano de 1494: cfr. Quadro I.

<sup>232</sup> Cfr. infra, pp. 185 ss..

<sup>233</sup> “20 dias”: sentenças de 23 e 24 de Outubro de 1494; “dois meses e mais”: sentença de 18-08-1494 (cfr. Quadro I).

<sup>234</sup> Aforamento de 15/01/1493, ed. CUP, IX, doc. 3504 (na cópia de IAN/ TT, *HSJ*, “Série Preta”, lvº 1334, fls. 172v-173, o escatocolo está abreviado, não contendo todas as informações).

<sup>235</sup> Emprazamento de 18.08.1494, ed. CUP, IX, doc. 3552. O porteiro é Lourenço de Évora, que estará ao serviço da provedoria também no reinado de D. Manuel (cfr. infra, p. 195, nt. 425).

<sup>236</sup> Em idem, entre as testemunhas. Não encontrámos vestígios da sua actividade na chancelaria joanina; com D. Manuel, sabemos que continua a desempenhar o cargo de “capelão régio”, pelo menos até 1501 (IAN/ TT, *Chanc.D. Manuel*, lvº 17, fl. 66v). Embora não tenhamos conseguido estabelecer a ligação genealógica, ele pertencerá provavelmente a uma família de legistas e eclesiásticos cuja ascensão se deveu à ligação directa aos reis, com importante currículo nas actividades de reforma eclesiástica (cfr. infra, p. 514).

<sup>237</sup> Cfr. supra, nt. 213.

<sup>238</sup> Emprazamento de 18.08.1494, ed. CUP, IX, doc. 3552.

<sup>239</sup> A primeira carta por ele lavrada data de 23-10-1494 (cfr. Quadro I); a última carta conhecida data de 1537: *Registos*, p. 449. No reinado de D. Manuel, parece ter passado a ser o único detentor do cargo (cfr. infra).

habilitações jurídicas: o bacharel Gomes Borges<sup>240</sup>. Este facto reforça a nossa tese da existência de um núcleo forte de oficiais especializados neste campo, que na sua grande maioria transitam para o reinado de D. Manuel, e que, dirigidos por eclesiásticos da confiança do rei (eles próprios legistas com formação e prática específica), são instrumento decisivo para a implantação da reforma em apreço.

Uma pergunta final se impõem. Como pensaria o “Príncipe Perfeito” a relação entre a provedoria das instituições pias e o Hospital Real? No reinado de D. Manuel, como veremos, os cargos são por vezes acumulados, o que acarreta sempre grandes conflitos. Não poderemos, neste momento, afirmar nada mais – até porque, à data da morte do monarca, o grande hospital planeado por D. João II não se encontrava em pleno funcionamento. Teremos de aguardar pelo reinado seguinte para, então sim, ver como se põe a operar em pleno estas duas importantes instituições.

Vejamos agora brevemente algumas características da acção reformadora de D. João II, fora da capital. É curioso verificar que, embora o monarca professasse, nas cortes com que inaugurou o seu reinado, começar as experiências reformistas em Lisboa, foi no resto do reino que mais rapidamente lhes conseguiu dar efectiva realidade. Sendo impossível, no quadro do presente estudo, efectuar uma análise de todo o território, centrar-nos-emos na região de Santarém e Torres Novas, para as quais existe uma generosa documentação<sup>241</sup>. É provável de resto que ela exista precisamente porque o rei se tenha empenhado particularmente numa reforma nesta região<sup>242</sup>. Nela, com efeito, estavam localizadas algumas das mais ricas terras do reino, apresentava uma notável dinâmica social, e, sendo ainda próxima da capital, era palco muito frequente da presença régia<sup>243</sup>. Tudo isto se reflectia em termos de infra-estrutura hospitalar, em particular para Santarém, já que, em finais do século XV, esta era a cidade do

<sup>240</sup> Emprazamento de 11/08/1495, ed. em CUP, IX, doc. 3590.

<sup>241</sup> A documentação para este tipo de estudos encontra-se em especial nas chancelarias régias e nos tombs mandados fazer pela Coroa, quando não nos fundos dos próprios hospitais. Na chancelaria de D. João II existem muitas cartas relativas a instituições pias, que são no entanto, na sua esmagadora maioria, nomeações de oficiais, sem grande informação além da pessoal, parca também. O pequeno núcleo relativo à “inspecção” das capelas de Torres Novas e Santarém é um caso raro, que decidimos aproveitar, em boa parte porque o tombo da segunda vila, existente no IAN/TT (*Núcleo Antigo*, nº 274) é, da série conservada, toda ela dos reinados de D. Manuel e de D. João III (cfr. infra, pp. 172 ss), o mais rico em documentação anterior relativa à acção régia. Por fim, como se verá do restante texto, há uma importante bibliografia sobre instituições pias de Santarém, em especial de assistência (que recorre aos ricos fundos arquivísticos locais, das próprias instituições).

<sup>242</sup> Isabel dos Guimarães Sá já apontou Santarém quatrocentista como “outro caso em que a iniciativa régia visa reorganizar a rede hospitalar” (*Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*, p. 42, Lisboa, CNCDP, 1997); o mesmo tema foi desenvolvido por Jorge Custódio, “O palácio da doença em Santarém. O hospital de Jesus Cristo (1426-1840). Subsídios”, pp. 36-38, *João Afonso de Santarém*, pp. 16-64.

<sup>243</sup> Sobre a primeira, cfr. Ângela Beirante, *Santarém medieval*, Lisboa, UNL, 1980; sobre a segunda, Manuel Sílvio Conde, *Uma paisagem humanizada. O Médio Tejo nos finais da Idade Média*, I, pp. 25 ss, pp. 114-115, p. 117; II, pp. 345 ss. (núcleos urbanos), Cascais, Patrimonia, 2000.

reino que mais hospitais detinha, depois da capital<sup>244</sup>. Ela fora palco, por fim, de uma inovadora experiência no campo da assistência – o Hospital de Jesus Cristo, fundado em 1426. Embora de iniciativa privada (devia-se a João Afonso de Santarém, alto funcionário régio e influente figura no reinado de D. João I, que chega a conselheiro régio e alcaide-mor de Santarém<sup>245</sup>) contou sempre com o apoio régio. Deve aliás inserir-se numa tendência fundacional própria aos grandes mercadores e altos funcionários régios, de origens plebeias mas muito ricos, nítida já nos séculos XIII e XIV, e que parece corresponder a formas específicas de vivência religiosa. De modo significativo, este tipo de fundações surge sempre bastante ligado ao rei, que a patrocina e protege, sendo depois beneficiado por ela, material e espiritualmente – dotação de grandes infra-estruturas, intercessão fúnebre pelo monarca e família real<sup>246</sup>. Em 1474 D. Afonso V refere-se ao Hospital de Jesus Cristo como “o que de melhor havia na Estremadura”<sup>247</sup>; alguns anos mais tarde, com D. João II, será um dos dois estabelecimentos escolhidos para centralizar a assistência na cidade e, com D. Manuel, incorporar-se-à nele o outro, Santa Maria de Palhais<sup>248</sup>. Os seus últimos estudiosos realçam sobretudo a precoce modernidade das concepções de assistência estatuídas pelo fundador, que iam no sentido da medicalização e especialização, e que só muito mais tarde implementadas pela monarquia, em especial nos dois grandes hospitais de Todos-os-Santos e Caldas da Rainha<sup>249</sup>. Podemos pois eventualmente admitir que o apoio dado ao Hospital de Jesus Cristo de Santarém forneceu, a D. João II em particular, modelos de actuação para a sua grande criação lisboeta. Uma consagração final da importância do hospital e do seu fundador poderá ver-se no facto de D. Manuel lhe ter mandado construir um sumptuoso túmulo<sup>250</sup>, lavar-lhe uma inscrição comemorativa<sup>251</sup> e dotar o seu hospital de um imponente portal<sup>252</sup>, consagrando-o assim definitivamente como um “fundador”, a inscrever na rota dos túmulos e

<sup>244</sup> Martinho Vicente Rodrigues, “O Hospital de Jesus Cristo: um legado de João Afonso à terra que o viu nascer”, p. 69, *João Afonso de Santarém*, pp. 65-69; um elenco dos cerca de 40 hospitais de que há registo para a época medieval pode ver-se em Jorge Custódio, op. cit., pp. 29 ss.

<sup>245</sup> ALCH, pp. 332-333; Jorge Custódio, op. cit., pp. 23-27. Aguarda-se a publicação da biografia de João Afonso elaborada por Luís Mata e apres. ao colóquio “Santarém na Idade Média”.

<sup>246</sup> Maria de Lurdes Rosa, “Dinheiro, poder e caridade”. Temos em curso uma investigação sobre as formas de piedade das elites urbanas no século XV, que focará o mesmo tema, entre outros. É muito curiosa a este respeito a fundação de um “colega” burocrático de João Afonso de Santarém, de recortes sociológicos afins, que funda em Lisboa, pela mesma época, um hospital de boa dimensão (João Afonso de Alenquer).

<sup>247</sup> Jorge Custódio, op. cit., p.26.

<sup>248</sup> Idem, pp. 34-40; Luís Mata, “O rosto do bem. Apontamentos para o estudo da confraria de Santa Maria de Palhais no final da Idade Média (1422-1500)”, pp. 93-96, in *João Afonso de Santarém*, pp. 82-107.

<sup>249</sup> Jorge Custódio, op. cit., pp. 25-26. Cfr. a nossa síntese recente em “Lieux d’assistance médiévale et architecture hospitalière au Portugal”, *Archéologie et architecture hospitalières de l’Antiquité tardive à l’aube des temps modernes*, dir. François-Olivier Touati, pp. 259- 293, Paris, Boutique de l’Histoire, 2004.

<sup>250</sup> Jorge Custódio, op. cit., p. 37 e p.39.

<sup>251</sup> Jorge Custódio, op. cit., pp. 47-49.

<sup>252</sup> Jorge Custódio, op. cit., p. 47, integra o portal num programa decorativo próprio à centralização hospitalar joanina e manuelina.

monumentos comemorativos que o Monarca Venturoso disseminou um pouco por todo o País<sup>253</sup>.

Tudo se conjuga, portanto, para que encontremos o “Príncipe Perfeito” com frequência na reforma das instituições pias de Santarém e sua região. Logo no início do seu reinado, vemos o Juiz dos Hospitais a promover, em 1482, a re-elaboração do “compromisso” de um dos importantes hospitais da capital ribatejana, pertencente à confraria de S. Silvestre<sup>254</sup>. Seria com certeza uma acção inserida num processo mais vasto, porque logo no ano seguinte se procede à elaboração de um novo compromisso para a leprosaria local<sup>255</sup>. Poderemos recuar um pouco neste processo e formular a hipótese de que se deva à intervenção do rei, ainda príncipe, o novo regimento da confraria de Santa Maria de Palhais, que data de 1479<sup>256</sup>? É certo que o herdeiro da Coroa já então trabalhava activamente na reforma das instituições pias, pois, como vimos, é nesse ano que alcança do Papa a bula que permite a anexação dos pequenos hospitais de Lisboa.

No ano de 1484, D. João II estanciará longamente em Santarém, ficando na região entre Fevereiro e Julho<sup>257</sup>. Parece-nos plausível que tenha realizado *in loco* aquilo a que podemos chamar de “inspecção” a algumas capelas locais, criando ou implementando procedimentos legais e administrativos que depois veremos consagrados na normativa manuelina<sup>258</sup>. Os vestígios que nos restam são quatro cartas régias, que contêm, no essencial, instruções sobre a administração da capela, a nível humano, sobre a gestão de bens materiais e, por fim, sobre o cumprimento das obrigações espirituais. Outorgadas com escasso intervalo de dias, referem-se a três capelas de Torres Novas e uma de Santarém: capela de Martim

<sup>253</sup> Sobre as “acções tumulares” prestigiantes com que D. Manuel honrou várias figuras fundadoras, cfr. Maria de Lurdes Rosa, “A abertura do túmulo de Afonso Henriques”, in TVG, 347-51.

<sup>254</sup> Não possuímos infelizmente pormenores sobre os trâmites deste acontecimento. O novo compromisso pode ver-se em IAN/TT, *Núcleo Antigo*, n.º 274 (*Tombo das capelas, albergarias, hospitais e confrarias de Santarém*), fls. 57-66v; cfr. ainda Ângela Beirante, *Santarém Medieval*, cit., p. 255.

<sup>255</sup> Documento in IAN/TT, *Núcleo Antigo*, n.º 274, fls. 209-210, ed. por Manuel Sílvio Conde, “Subsídios para o estudo dos gafos de Santarém (séculos XIV-XV)”, pp. 160-162, *Estudos Medievais*, 8 (1987), pp. 99-165.

<sup>256</sup> Documento em Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Santarém, “Reservados”, ms. n.º 963 (Luís Mata, *Ser, Ter e Poder*, p.415; Maria José Azevedo Santos, “A escrita do bem e o bem da escrita”, p. 115, in *João Afonso de Santarém.*, pp. 110-119; Jorge Custódio, op.cit., p. 61; “Cronologia dos hospitais e albergarias”, p. 224.

<sup>257</sup> Joaquim Veríssimo Serrão (pref., compil. e notas), *Itinerários de D. João II (1481-1495)*, pp. 133-152, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1993.

<sup>258</sup> Chamou-nos a atenção para estes documentos um comentário de Pascoal de Melo Freire, nas suas *Instituições de direito civil lusitano*, lvº III, tít. IX, § 7 (trad. de Miguel Pinto de Meneses, *Boletim do Ministério da Justiça*, n.º 166 (Maio de 1967), pp. 45-88), que, mencionando apenas um deles, o referencia como um marco legal da política régia face a este tipo de propriedade (dentro do esquema interpretativo da obra, que se insere na justificação das reformas jurídicas de Pombal, seria um marco na luta contra a amortização eclesiástica). Descontada a parcialidade, fica sugestão de que se tratava de um acto de “produção legal”, em exercício de função régia, e como isso o trataremos, porque nos parece ter toda a pertinência. Reforça esta certeza o facto de estar em conjunto com outros actos semelhantes, obedecendo todos aos mesmos procedimentos administrativos e jurídicos, que são relatados.

Pires, a 30 de Junho; de João Seleiro e da “Cota”, a 1 de Julho; de Inês Roiz de Góis, a 6 de Julho<sup>259</sup>.

Os prólogos, mais ou menos iguais em todas – e expressando ideias recorrentes nos documentos do poder real sobre o tema, neste e no reinado seguinte –, referem os actos que conduziram à outorga dos documentos. Logo de entrada, o rei alicerça as razões da sua intervenção em dois pilares “sobrenaturais”: o serviço de Deus e o bem às almas dos defuntos. Verificar se tais objectivos eram cumpridos obrigou-o a determinados procedimentos: inquirir sobre o modo como eram instituídas as capelas, saber quem eram os seus administradores, verificar se cumpriam os encargos “espirituais e temporais”<sup>260</sup>. Mandara portanto vir perante si os compromissos, realizar inquirições sobre os bens e fazer diligências sobre o que fosse necessário; vira depois tudo com “alguuns leterados nossos e do nosso Comselho”<sup>261</sup>. Podemos supor que todo este processo foi feito durante a presença do rei em Santarém, não só porque esta se iniciara bastantes meses antes das sentenças finais, dando portanto tempo à realização dos trâmites necessários. Sabemos também que com o rei se deslocavam os tribunais da Corte e Casa da Suplicação, por onde passavam os feitos das instituições pias<sup>262</sup>.

Como resultado, o rei deixa estatuídos princípios de actuação semelhantes para todas as quatro instituições pias. Em primeiro lugar, fica elaborado e transcrito na carta o tombo das propriedades de cada uma. Em segundo lugar, a gestão da propriedade emprazada terá de obedecer às seguintes condições: para cada renovação, obter o acordo dos eclesiásticos do local onde a capela está sediada (prior e raçoeiros); andar em pregão durante um mês e ser adjudicada a quem mais der; não recair nas mãos dos referidos eclesiásticos. É em seguida estabelecida a distribuição das remunerações:  $\frac{3}{4}$  das rendas para os sufrágios e  $\frac{1}{4}$  para o administrador, sendo que a arrecadação das rendas deve ser feita conjuntamente. Por fim, quanto aos encargos de missas, estatuí-se uma tarifa fixa (em género, é variável; em dinheiro, quinze reais) e a obrigatoriedade e modalidades do registo da sua efectivação<sup>263</sup>. Como vimos,

<sup>259</sup> Respectivamente, em IAN/ TT, *Leitura Nova, Estremadura*, lvº 6, fls. 242v-243v; fls. 240v-242v; fls. 243v-244v; fls. 244v-245.

<sup>260</sup> “(...) por fazermos seruiço a deus E bem aas almas dos defunctos, quisemos saber em que maneyra eram Instituydas as Capellas Espritaas e albergarias de torres nouas E quaaes eram as pessoas que dos beens deellas tinham as administrações E se se compriam os envargos asy spirituaaes como temporaaes” (capela de João Seleiro, loc. cit., fl. 240v).

<sup>261</sup> “E pera esto mandamos que nos trouxessem os compromysos e tirar sobrello Inquiriçam pera despoys de uisto todo mandarmos correger o que bem nom fosse fecto e darmos hordem como ao diante a cousa andasse administrada e Regida Segundo que a seruiço de deus e bem da alma dos defunctos fosse mylhor. E em comprimento do que asy tijnhamos mandado nos foram trazydos os dictos compromysos e Inqujrições y foi fecta a diligemcia que ao caso cumpria. E em espeçial do que pertencia aa Capella Instituyda per Ioham seleiro na Igreja de Sancta maria da dicta uilla E uisto todo per nos com alguuns leterados...” (idem).

<sup>262</sup> Cfr. infra, pp. 193 ss..

<sup>263</sup> Capela de João Seleiro: loc. cit., fls.242r/v; Martim Pires: loc. cit, fls. 242v-243; “Cota”, loc. cit., fls.243v-244v; Inês Roiz de Góis, loc. cit., 244v-245 (com a diferença de que para pagamento do administrador é indicada uma quantia fixa e não  $\frac{1}{4}$  dos rendimentos).

alguns destes princípios serão aplicados nos anos de 1493 a 1495 na gestão das instituições pias de Lisboa, por Estêvão Martins; por outro lado, eles voltarão em força com D. Manuel e a sua padronização normativa das instituições pias.

Sobre as três capelas de Torres Novas, não voltamos a ter testemunhos de novas intervenções régias, apesar de, no início do séc. XVI, um grande número de instituições pias da vila e termo terem sido objecto da reforma manuelina<sup>264</sup>. O mesmo não se passa com a capela de Santarém, que suscitará novas e interessantes acções, ainda com D. João II. Ela fora instituída pouco antes da inspecção régia, em 1478, por Inês Rodrigues de Góis, mulher de um nobre do Conselho régio, Gonçalo Vaz Pinto. Nomeara então testamenteiro o seu padrastrado, Rui Garcia do Sobrado, cavaleiro da Casa do Rei<sup>265</sup>. A capela detinha bens consideráveis, e um espaço sagrado que, pelas descrições, parece amplo, e que ademais fora objecto de particular cuidado por parte de Inês Roiz. Situava-se no convento de S. Francisco de Santarém, e era aliás uma re-fundação do espaço onde estavam enterrados os pais da fidalga: esta manda aí construir um monumento fúnebre, “e seia muyto bem laurado E o melhor que se poder auer nouo E se sse nam poder poer por algum Inpidimento que me aIam de pedra da batalha huua campaa”; deixa-lhe várias alfaias sacras e pede, por fim, que coloquem no local “huua Imagem de pedra bem laurada de sancta maria”<sup>266</sup>. A importância dada a este espaço fúnebre será de novo grande quando, anos mais tarde, Rui Garcia fez por sua vez nova “re-fundação”, dizendo que a capela passara a ser sua. Com efeito, no seu testamento de 1492, ele manda refazer os letreiros, que tinham sido riscados; fazer nova imagem “de sancta maria com seu filho, como he a que hy estaua pintada daquellas cores”; refazer o telhado, cobrir o chão de tijolos, e fechar todo o espaço com uma grade de madeira pintada de azul e vermelho<sup>267</sup>. O facto de se empenhar tão seriamente na delimitação do local onde seria enterrado e sufragado explica, talvez, todas as contendas que teve de enfrentar para se assegurar da sua posse e dos bens a ele relativos.

De facto, logo em Outubro de 1485, Rui Garcia dirige-se ao juiz de fora de Santarém e pede uma pública-forma do testamento de Inês Roiz de Góis. Podemos supor que esta acção

<sup>264</sup> O resultado desta acção é o *Tombo dos bens e propriedades do concelho, e das capelas, gafarias, confrarias de Torres Novas*, IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 275. Nenhuma das três capelas é aqui tombada; ao contrário dos tombos de outras localidades, há muito poucas capelas e um gande número de confrarias. Já foi trabalhado, neste sentido (com importantes informações sobre o processo) em Iria Gonçalves, “Formas medievais de assistência num meio rural”, in *A pobreza e a assistência*, vol. I, pp. 439-454; e *As confrarias medievais da região de Alcanena*, sep. do *Boletim do Centro de Estudos Históricos e etnológicos*, Ferreira do Zêzere, IV (1989).

<sup>265</sup> Testamento em IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fls. 19v-21v; é referido a partir de outra cópia em Hermínia Vilar, “Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV”, p. 173, in *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, ed. José Mattoso, pp. 165-176. Cfr. ainda Gérard Pradalié, *O convento de S. Francisco de Santarém*, pp. 41-42 e p.98, Santarém, Câmara Municipal, 1992.

<sup>266</sup> IAN/ TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl. 20v.

<sup>267</sup> Testamento em IAN/ TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fls. 25-27v ; as indicações referidas encontram-se no fl. 26v. Não são muito comuns estas descrições, e indiciam em geral um espaço fúnebre rico. Cfr. infra., pp. 490 ss..



teve algo a ver com a “inspecção” régia do ano anterior, pois na carta então passada o rei refere que os bens deverão ser postos a render imediatamente<sup>268</sup>. Estará ainda relacionada com descentendimentos entre o testamenteiro e os eclesiásticos da instituição onde estava localizada a capela. Com efeito, em Julho de 1486, as duas partes estão em vias de concluir um acordo sobre os bens e os encargos, perante dois doutores do Desembargo régio. É este acordo que nos interessa especialmente, por vários motivos. Em primeiro lugar, testemunha do processo de resolução dos conflitos sobre capelas que passa pela intervenção daquele órgão administrativo da Coroa. Os doutores tinham sido enviados pelo rei “pera auerem de determinar allguuas duujdas” existentes entre as partes referidas<sup>269</sup>. Ouvem as partes, examinam o testamento, e elaboram o texto de um acordo relativo a nova repartição de despesas e bens. Eram portanto personagens de saber, especialmente vocacionadas para este campo do direito. É aqui que surge o segundo ponto de interesse deste documento. É que os dois “doutores” não só são eclesiásticos, como um deles, Diogo Pinheiro, desempenhará desde então um importantíssimo papel da reforma régia das instituições pias<sup>270</sup>. A maior parte dos testemunhos que temos desse papel pertencem ao reinado seguinte, mas enquadrava-se desde antes, com grande probabilidade, no grupo de funcionários “especializados” que já tínhamos referenciado para o final do reinado de D. Afonso V. Embora nem sempre no campo das instituições pias, pelo menos desde 1492 é parceiro de Rui da Grã<sup>271</sup>, que no reinado do Africano é um dos subscritores do “parecer do sucessor idóneo” que acima estudámos, e que com D. João II detem o cargo de “desembargador e juiz dos feitos dos resíduos, cativos e sacas” (1486)<sup>272</sup> (no qual será reconduzido no reinado de D. Manuel<sup>273</sup>). Durante o reinado de D. Manuel, o Dr. Diogo Pinheiro será um dos mais importantes funcionários deste sector, a quem o Papa cometerá, por exemplo, a tarefa de verificar a bondade das anexações de instituições pias aos grandes hospitais de cada cidade e diocese do reino, em 1501<sup>274</sup>. Agora interessa-nos sobretudo salientar como a reforma joanina é feita em estrita dependência do “saber fazer” eclesiástico, e como entre os funcionários régios dela encarregues trabalham juntos leigos e clérigos. Com efeito, no acordo sobre a capela de Inês Roiz de Góis está também presente Mem de Cerveira, provedor e contador das capelas e hospitais dos

<sup>268</sup> IAN/ TT, *Leitura Nova, Estremadura*, lvº 6, fl. 244v.

<sup>269</sup> IAN/ TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fls. 21v-22v (acordo). A citação do texto encontra-se no fl. 22.

<sup>270</sup> O outro é Fernão Gonçalves, de quem não voltámos a encontrar testemunhos de actividade neste sector. Sobre ele cfr. EM, II, 61-62: era deão de Coimbra e abade de Rorei.

<sup>271</sup> Subscrições conjuntas em docs. de 26 de Setembro de 1492 (ed. CUP, IX, doc. 3469) e 1 de Outubro desse ano (ed. CUP, IX, doc. 3472).

<sup>272</sup> IAN/ TT, *Chanc. D. João II*, lvº 1, fl. 103; EM, II, 149.

<sup>273</sup> Carta de 27 de Abril de 1496, ed. em CUP, IX, doc. 3638.

<sup>274</sup> Para a sua carreira, cfr. infra, p. 191, nt. 403.

almoxarifados de Santarém e Alenquer, que será um dos grandes pilares da reforma joanina da capital ribatejana, como veremos de seguida.

À actuação de Mem de Cerveira pertencem os dois episódios que estudaremos de seguida. São importantes enquanto testemunham da forma cuidada como ela terá sido executada, do diálogo que os oficiais régios locais mantiveram com o rei durante o processo, e, por fim, de algumas resistências locais. O próprio perfil do oficial régio tem algum interesse a este respeito. Pelo menos desde 1479 que Mem de Cerveira desempenhava o cargo de “contador dos hospitais”<sup>275</sup>; era um membro da nobreza local, ao que tudo indica da confiança régia já desde D. Afonso V<sup>276</sup>. Ora, em 22 de Fevereiro de 1486, D. João II recebe uma bula papal que lhe permite avançar para a centralização hospitalar em todas as cidades, ou povoações de relevo, do reino<sup>277</sup>. Uma das respostas mais rápidas de que encontramos testemunho foi precisamente a de Mem de Cerveira, em Santarém, talvez pelo estado avançado da reforma nesta cidade. Assim, em 1488, o oficial régio comunica aos confrades de Santa Maria de Palhais que, logo que estivesse terminada a obra em curso, da casa do Hospital mantido pela confraria, se devia proceder à anexação de três pequenos hospitais (Santo André, Santa Catarina e Santa Iria). O hospital de Santa Maria de Palhais passaria a albergar as camas e os pobres dos restantes, e teria de observar tudo o estatuído nos seus hospitais<sup>278</sup>. Segundo um testemunho relativamente tardio, mas referindo-se ao período joanino, a acção de Mem de Cerveira não era bem vista pelos confrades. Estes queixam-se a D. Manuel que o seu antecessor nomeara aquele como “contador e provedor” do hospital, o que era contra o estatuto e compromisso, e pedem que seja afastado<sup>279</sup>. Podermos ver nisto um indício de resistência à anexação dos hospitais menores, ou tratar-se-à apenas de resistências globais contra ingerências régias, que foram comuns nos finais da Idade Média<sup>280</sup>? No fundo, uma e outra coisa não se podem separar, uma vez que as medidas régias de centralização implicavam um conjunto de procedimentos de verificação, que decerto

<sup>275</sup> Data em que Luís Mata indica como sendo da sua entrada na confraria de Santa Maria de Palhais, já com aquele cargo: “O rosto do bem”, p. 94.

<sup>276</sup> Sobre ele e a família, cfr. BSS, I, 327-331. Teria participado em Toro, batalha na qual seguramente participou o seu irmão (ou cunhado) Pero, por tal recompensado (idem, p. 329). Sobre a fundação da sua capela de morgadio, Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, p. 194 e p. 200.

<sup>277</sup> Ed. em A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, doc. 11. Há um erro de datação frequentemente repetido sobre a data desta bula, e que tem a ver com a conversão incorrecta da data original, na qual não se usa o “ano da natividade” mas sim o da “encarnação”. A edição acima referida contém a data correcta; haverá que rectificá-la em alguma da bibliografia que seguimos relativamente a Santarém, nomeadamente na “Cronologia” da obra *João Afonso de Santarém*; mas surge já incorrecta em obras de referência como J. Santos Abranches, *Summa do bullario portuguez*, I, nº 294, Coimbra, P. França Amado, 1895.

<sup>278</sup> Comunicação de 5.10.1488, parcialmente ed. em Luís Mata, “O rosto do bem”, p. 95.

<sup>279</sup> Carta de resposta do rei às queixas dos confrades, de 15.02.1496, parcialmente ed. em Luís Mata, “O rosto do bem”, pp. 95-96.

<sup>280</sup> Maria José Trindade, “Notas para o estudo da intervenção régia...”, cit.; recentemente, Miguel Martins, “Entre a gestão e as ingerências: a administração hospitalar municipal da Lisboa de Quatrocentos”, in *João Afonso de Santarém*, pp. 120-131. Para o reinado de D. Manuel abordaremos o caso directamente.

colidiam com a autonomia dos estabelecimentos. De resto, como referimos, o próprio Papa designou em 1501 encarregados para verificar como se havia processado a anexação, o que não podia deixar de exercer novas pressões internas. Santa Maria de Palhais acabaria por ser anexada em 1510 ao único grande hospital central que existe em Santarém a partir de então, o de Jesus Cristo<sup>281</sup>.

Se em alguns casos provocou o ressentimento dos administradores particulares, a reforma empreendida sob D. João II parece no entanto ter-se pautado pelo claro desejo de respeitar os antigos compromissos das instituições pias. Reencontramos aqui a dificuldade – política mas também “conceptual” – de actuar contra a “vontade dos finados”. Como vimos, o benefício das almas dos defuntos é, a par do “serviço de Deus”, o objectivo que D. João II formula, quando “inspecciona” as capelas de Torres Novas e Santarém, em 1484. Já na primeira parte deste trabalho nos referimos extensamente ao tema. Aqui resta-nos apenas portanto provar como esta condição não tem de modo algum o estatuto de “fragmento ideológico” da acção do “Estado centralizador”. Em todas as transformações operadas em Santarém, como noutros locais, com D. João II e D. Manuel, os monarcas surgem como os garantes do respeito pela vontade dos súbditos falecidos, promovendo que todos os encargos sejam escrupulosamente mantidos (ou, se tal for impossível, convertidos naqueles que melhor sirvam a saúde das almas dos fundadores). Examinaremos tal, à saciedade, para D. Manuel; no caso de D. João II resta-nos o exemplo da confraria de S. Silvestre, em Santarém.

Esta confraria, como vimos, tem o seu compromisso renovado logo no início do reinado joanino (1482). As primeiras referências documentais à sua existência datam de finais do século XIV<sup>282</sup>. A confraria estava sediada na capela do seu orago, que ficava na Igreja de S. Nicolau de Santarém. Tinha a seu cargo um pequeno hospital, com quatro camas, vários sufrágios fúnebres, e a realização de duas procissões anuais (no domingo de Páscoa e na véspera de S. Silvestre)<sup>283</sup>. As camas e os sufrágios por alma são anexadas ao Hospital de Jesus Cristo, em função da bula de 1486, por Mem de Cerveira. Mas o mesmo não se passara com os encargos litúrgicos ligados às procissões. É o que aquele oficial explica, em 1498, ao bacharel “*in utroque iure*” João Vaz, que desempenhava então a função de desembargador e provedor com alçada para verificar tudo que dissesse respeito às instituições pias, resíduos, orfãos e bens dos concelhos<sup>284</sup>. O bacharel examina atentamente o compromisso de S. Silvestre que mandara transcrever no tombo, e decide que se retirariam cinco capítulos, pois diziam respeito às camas que tinham sido transferidas para o Hospital de Jesus Cristo. É então

<sup>281</sup> “Cronologia”, in *João Afonso de Santarém*, p. 224.

<sup>282</sup> *Idem*, p. 228.

<sup>283</sup> Ângela Beirante, *Santarém medieval*, p. 117 e pp. 255-256.

que Mem de Cerveira intervem, explicando que era verdade que as camas tinham sido anexadas; mas que os bens da instituição deviam permanecer em posse da confraria, uma vez que serviam para sustentar duas procissões. Prossegue, explicando que ele próprio “consultara” o falecido rei D. João II, explicando a importância das procissões na devoção do povo da vila, sendo alguns dos seus actos “(...) d’antijguidade que nam há memoria d’homeens em contraíro”. O monarca, “ueemdo como era seruiço de deus E por se nam perder a deuaçam das gemtes no dia ouuera por bem que a dicta capeella andasse sempre na dicta hordenança”<sup>285</sup>. As procissões são depois minuciosamente descritas, com todos os seus encargos, e o bacharel João Vaz manda depois transcrever tudo no tombo que elaborava.

Data dos anos finais do reinado joanino a última grande iniciativa sua de que temos registo, em Santarém. Trata-se da ordem para construir um hospital para «pobres caminhanes», anexo ao Hospital de Jesus Cristo (c. de 1492). Segundo o seu mais recente estudioso, esta ampliação do grande hospital central da cidade tinha o objectivo de o tornar ainda mais polivalente, à imagem daquilo que, por esses mesmos anos, se fazia no Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa. Tal como aqui, porém, a obra de D. João II ficaria por terminar; do mesmo modo, será concluída por D. Manuel, sem grande solução de continuidade: é este rei que publica em 1500 o “Regimento do Hospital dos pobres caminhanes de Santarém”<sup>286</sup>.

Chegando ao reinado de D. Manuel, encontramos-nos na parte final do nosso percurso em torno da “construção do papel do rei na salvação das almas”. É porém uma etapa marcante, e não simplesmente o culminar de um processo. No longo e rico reinado do «Venturoso», a “gestão das heranças” que neste campo lhe tinha deixado toda a Dinastia de Avis, foi feita de um modo criativo e inovador. Como referimos no início deste capítulo, é impossível compreender a acção de D. Manuel para com os “bens das almas” sem a enquadrarmos num pano de fundo mais vasto, em que avultam dois fenómenos principais: por um lado, a re-construção do “Estado” possibilitada pelas riquezas do Oriente, logo desde 1498; por outro, a influente presença de D. Leonor, irmã do rei e rainha viúva de D. João II. Estes factos irão contribuir decisivamente para a concepção da monarquia e do monarca

<sup>284</sup> Intitulação no prólogo dos tombos por ele feitos ou iniciados, como seja o desta capela e hospital (IAN/ TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl. 57) ou a de João de Sousa (idem, fl. 121), por exemplo.

<sup>285</sup> IAN/ TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl. 59r/v; cfr. Ângela Beirante, *Santarém medieval*, p. 256; e “Cronologia”, in *João Afonso de Santarém*, p. 228, que aponta como data para esta reforma “c. 1490”, coisa que não conseguimos confirmar.

<sup>286</sup> Tudo segundo Jorge Custódio, “O palácio da doença...”, cit., pp. 37-38. Uma referência mais extensa ao “regimento”, inédito, que se encontra no arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Santarém, pode ver-se em “Cronologia”, p. 221, in *João Afonso de Santarém*.

vigente no reinado manuelino: pólo detentor de riqueza e seu generoso distribuidor, bem diverso da “mão rigorosa da justiça” que fora a imagem de marca de D. João II.

A dicotomia assim gerada tem sido salientada por alguns autores, que insistem na grande importância do conceito de “misericórdia”, cuja maior difusora foi D. Lenor, personagem axial nos dois reinados<sup>287</sup>. A “misericórdia” teria servido para pensar e moldar uma nova prática política, a inovadora postura de um monarca que desde o início rodeou a sua ascensão ao trono de uma aura mítica e religiosa, de resto em concorrência com os vizinhos Reis Católicos. É interessante para o nosso trabalho a identificação, proposta por Ivo Carneiro de Sousa, de uma fileira devocional de D. Duarte a D. Leonor, difusa em círculos cortesãos, que se centra precisamente na importância da misericórdia na actuação régia. Um série de veículos, do livro ao teatro, passando pela obra de arte, servem para consolidar a importância desta noção, que era ainda aliás solidamente ancorada numa prática de penitência individual da “Rainha Viúva”. No início do reinado do seu irmão, seria emblemática a edição de uma obra de doutrina política, do antigo mestre do outrora Duque de Beja, Diogo Lopes Rebelo – o *De Republica gubernanda per Regem*. Neste livro, a misericórdia “comparece a cumprir um papel axial”, sobrepondo-se nitidamente ao paradigma habitual do “rex justus” dos maioria dos tratados congéneres<sup>288</sup>. A importância desta qualidade para a imagem do “bom rei” seria de tal ordem que teria conduzido mesmo a uma re-construção da imagem de D. João II, pelos círculos manuelinos e leonorinos<sup>289</sup>. Por tudo isto, compreende-se bem como o campo do

<sup>287</sup> As linhas que se seguem baseiam-se essencialmente na proposta interpretativa de Ivo Carneiro de Sousa, para a fundação das Misericórdias, que recupera de forma renovada o protagonismo de D. Leonor e dos aspectos devocionais: *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias (1498-1525)*, pp. 15-54, esp. 188-189, Porto, Granito, 1999 (devemos no entanto ressaltar que esta obra que não deixa de ser discutível na visão excessivamente conciliadora que apresenta da Rainha, que, a crer em testemunhos pouco discutidos pelo Autor, como a crónica, foi, pelo contrário, um factor de instabilidade e discórdia no final do reinado, com uma conduta muito pouca consentânea com o que seria a sua omnipresente “misericórdia”); salientando a valorização de outros parâmetros, nomeadamente sócio-políticos, também os trabalhos de Isabel Guimarães Sá tem dado relevo a estes aspectos, nomeadamente em *Quando o rico se faz pobre...*, pp. 51-52.

<sup>288</sup> Ivo Carneiro de Sousa, *Da descoberta...*, pp. 50-51; reprod. do capítulo da obra relativo à relação entre a justiça e a misericórdia (cap. VI), pp. 211-213; para uma apreciação mais completa desta obra e seu contexto, é importante cfr. Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representações (1525-1549)*, pp. 143-145, Lisboa, Ed. Cosmos, 1996, e Pedro Calafate, “Diogo Lopes Rebelo”, in *História do pensamento filosófico português*, vol. I, pp. 451-458, que salienta, nomeadamente, a discussão da relação entre “amor e temor” na prática da justiça régia. Para a Época Moderna, mas com amplos recuos temporais explicativos, é fundamental a este respeito Pedro Cardim, *O poder dos afectos*, pp. 246 ss..

<sup>289</sup> Ivo Carneiro de Sousa, *Da descoberta*, pp. 52-53. Como o próprio Autor reconhece, as suas hipóteses necessitam de uma bem mais ampla base documental. Acrescentaremos apenas que, de facto, a visão de D. João II nos reinados de D. Manuel e D. João III era tudo menos consensual, indo desde os partidários da sua santidade e possível canonização, até aos que o consideravam um rei injusto, violento, e até militarmente covarde. A primeira visão circulava sob forma de poemas, como sejam as trovas de Luís Henriques e surge também na *Crónica de D. João II* de Garcia de Resende (1530-1533) (Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, p. 123) (estando completamente ausente na de Rui de Pina (1501-1504), que contudo aquele Autor utilizou largamente); a segunda vem à tona na violenta reacção de algumas facções da nobreza ao primitivo texto de Damião de Góis, na *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* (1566), que quanto à “santidade” do “Príncipe Perfeito” segue e desenvolve as abordagens de Resende (censuras atribuídas pelo seu editor a D. Francisco de Melo, 2º conde de Tentúgal, escritas pouco depois de 1566; neste texto, considerar que D. João II está no Paraíso

bem-estar dos corpos e almas dos súbditos assumiria um papel central no reinado de D. Manuel, apesar deste ter sido palco de grandes acontecimentos históricos, que empenharam profundamente os recursos humanos e políticos do reino<sup>290</sup>. De facto, os meios materiais e pessoais que D. Manuel colocou ao serviço da grande reforma das instituições de assistência não foram de somenos. Vemos, por um lado, todo um escol de eclesiásticos e leigos ocupando os postos cimeiros do Juízo das Capelas de Lisboa, e espalhando pelo resto do reino os novos procedimentos legais e administrativos. Por outro, assiste-se um significativo investimento material na construção dos novos hospitais e infra-estruturas de instituições pias, que, um pouco por todo o território, foram, também eles, peças do vasto programa de criação e remodelação arquitectónica que foi mais um dos canais de afirmação do poder manuelino<sup>291</sup>. Por fim, desde muito cedo que os proveitos da Expansão ultramarina são parcialmente canalizados para o sustento das mesmas.

Podemos então afirmar que a “majestade” e a “misericórdia”, durante o longo reinado manuelino, se entrelaçaram de forma marcante no campo que nos ocupa. Esta perspectiva é fundamental para re-colocar a discussão num plano diverso do tradicional. As reformas manuelinas não foram nem resultado rápido, mas estéril no longo prazo, da entrada de muito dinheiro no reino, consumido nas “beatarias” e “sumptosidades” do “rei das especiarias”; nem, tão-pouco, amplas reformas “administrativas”, pilares da construção do Estado Moderno<sup>292</sup> (mesmo do Estado absolutista, segundo alguns autores<sup>293</sup>). Como na vizinha Castela e no resto da Europa católica, assistia-se a um processo de recomposição do poder monárquico que não deve porém ser confundido com o “nascimento do Estado moderno” – entre outras razões, pela ausência de dessacralização do poder político, sendo portanto

---

seria mesmo um caso para a Inquisição (Edgar Prestage, “Crítica contemporânea da «Chronica de D. Manuel» de Damião de Goes”, p. 368, *Arquivo Histórico Português*, vol. IX (1914), pp. 345-378. Tudo isto não obsteu a que, pela mesma época e até D. Sebastião, a monarquia investisse em manipulações sacralizantes do corpo do rei, como sejam, por exemplo, a abertura do túmulo pelo Cardeal-Rei, em 1565, para confirmar a incorruptibilidade do cadáver, repetida depois pelo seu neto, que o coloca de pé, com a espada na mão (cfr. Maria de Lurdes Rosa, op. et loc. cit.).

<sup>290</sup> Esforço de resto confessado pelo próprio monarca de forma solene, no “Prólogo” da ed. de 1514 da “Ordenações” do reino, onde refere que apesar do esforço de guerra em África e Ásia, “tão diversas partes do mundo e tão apartadas”, prosseguia nas reformas, tendo já concluído a reforma do arquivo do reino, “obra mui difícil e necessária para perpétua memória”, bem como regimento dos forais (in Marcello Caetano, intr. à sua ed. do *Regimento dos oficiais das cidades, vilas e lugares destes reinos*, pp. 35-36, Lisboa, Fundação da Casa de Bragança, 1965).

<sup>291</sup> Joaquim Oliveira Caetano, “Uma arquitectura de Estado”, p. 220, pp. 222-225, p. 227, in TVG, pp. 211-228.

<sup>292</sup> Uma primeira abordagem aos autores e sua crítica em Maria de Lurdes Rosa, “O Estado manuelino”, pp. 206-207, e “D. Jaime, Duque de Bragança”. As visões historiográficas tradicionais de D. Manuel vão neste sentido, desde a historiografia liberal e republicana, profundamente ideológica, e afectaram mesmo estudos “sócio-económicos” como os de Vitorino Magalhães Godinho. No âmbito da presente tese, é impossível explorar a fundo o processo de formação destas visões, ou os seus meandros. Contamos regressar ao tema numa próxima oportunidade.

<sup>293</sup> É a posição, quanto a nós altamente discutível, de Ivo Carneiro de Sousa, *Da descoberta*, p. 152, nt. 124.

profundamente anacrónico colocar aqui a grande ruptura da “laicização” do “Estado”<sup>294</sup>. Dever-se-à antes falar de uma séria tentativa, por parte da Coroa, de tornar efectiva a sua dominação sobre o conjunto do corpo social, o que passava necessariamente pelo reforço da legitimação religiosa. Esta tentativa traduziu-se de várias práticas, díspares apenas na aparência, como a extensão a todo o reino de certas devoções protectoras (com as suas cerimónias próprias), a normalização administrativa de forais, instituições concelhias, instituições pias, ou a “marcação” de todos os edifícios notáveis do reino com o símbolo régio da esfera, em torno do qual se desenvolve uma notável mística político-religiosa<sup>295</sup>. A coroa manuelina geria assim, de forma consentânea com as categorias coevas, uma preeminência sacralizada sobre um conjunto de corpos sociais que não abdicavam porém das suas autonomias. Muito ao invés da impessoal imposição de uma moderna burocracia estatal, tal foi feito através da negociação, da linguagem política dos acordos, no fundo, da relação de carácter paternalista entre o rei e os seus súbditos.

A acção de D. Manuel sobre as instituições pias tem portanto de ser vista a esta luz. No nosso entender, isso implicaria mesmo que fosse analisada a par de uma outra realidade, que já referimos no início do presente capítulo: a criação das Misericórdias pela Rainha D. Leonor, com o activo empenho do seu régio irmão. Se não o podemos fazer aqui, pelo menos devemos deixar bem clara a junção das duas realidades<sup>296</sup>. O conjunto de ambas, que abrange todos esses “corpos socais” que eram os “corpos pios” e as Misericórdias, confrarias laicas que gozaram de amplíssima protecção régia, foi sem dúvida a expressão mais acabada da forma como o poder régio se apropriou do campo pio-caritativo. Também aqui, porém, é necessária uma “mudança de olhar”. Ao referir em conjunto a reforma dos estabelecimentos de assistência e a fundação da Misericórdia, a historiografia tradicional defendia que esta

---

<sup>294</sup> Cfr. as sínteses de Pablo Fernandez Albaladejo, “Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVI). Algunas consideraciones”, e J.-Cl. Schmitt, “Problèmes religieux de la genèse de l’État moderne”, ambas em *État et église dans la genèse de l’État moderne*, ed. J.Ph. Genet, B. Vincent, respectivamente pp. 209-216 e pp. 55-62, Madrid, Casa de Velazquez, 1986; mais recentemente, Rosa Maria Dessí, “La prophétie, l’Évangile et l’État. La prédication en Italie au XVe. et au début du XVIe. siècle”, pp. 397-398, in *La parole du prédicateur. Ve.- XVe. siècle*, pp. 395-444, Nice, Centre d’Études Médiévales, 1997 (“Comme l’a encore souligné y a peu Paolo Prodi, le problème [do período que vai da segunda metade do século XV à Reforma] n’est pas celui d’une «nationalisation de l’Église de la part de l’État moderne, en tant que simple expropriation de biens, d’idéologies et de techniques du pouvoir», mais celui de la «coexistence de deux tendances opposées, de sécularisation et en même temps de nouvelle sacralisation du politique»”); a persistência do modelo “antigo” de relacionamento político na monarquia portuguesa moderna foi amplamente demonstrada por Pedro Cardim, *A força dos afectos*.

<sup>295</sup> Joaquim Caetano, “Uma arquitectura de Estado”, pp. 218-219; Rui Maurício, “Do ponto de vista do emblema manuelino”, *Póvoa do Varzim. Boletim Cultural*, vol. 26 (1989), nº 2, pp. 521-532; a importância das “marcas em pedra”, no contexto da afirmação das monarquias modernas, já foi exemplarmente estudada por A. Petrucci em “Potere, spazi urbani, scritture esposte: proposte ed esempi”, *Culture et idéologie dans la genèse de l’État moderne*, pp. 85-97, Roma, École Française de Rome, 1985; ver infra, para a aplicação de medidas às próprias instituições pias, pp. 184-185.

última se insere também no grande projecto de modernização do reino: à miríade de pequenos estabelecimentos particulares, dependendo da boa vontade dos particulares, muitos deles já defuntos, D. Manuel e a sua irmã viriam substituir um “sistema” de assistência, oficial e centralizado. Porém, os estudos mais recentes têm vindo a demonstrar que as misericórdias não foram nada de semelhante, na estruturação da antiga sociedade portuguesa, do continente aos territórios ultramarinos<sup>297</sup>. São, antes, novos corpos sociais independentes e particulares, com os quais os rei estabelece uma relação de serviço baseado no mútuo interesse em fomentar a caridade para equilibrar as tensões sociais e responder às necessidades espirituais dos leigos...

Assim, a criação da Misericórdia seria como que outra face do programa de reforma das capelas e congéneres: a par da misericórdia da Majestade, da caridade da monarquia “oficial”, surge uma outra, de voluntários, criada pela monarquia “oficiosa” da Rainha Viúva D. Leonor. Assumindo a Coroa a sua função de desinteressada administradora dos bens dos mais fracos, os corpos sociais podem responder com uma assunção particular da mesma obrigação. Dos procedimentos manuelinos, vão aproveitar uma novidade - a extensão a todo o reino, a abrangência de um território que o Rei tinha também feito cobrir, na sua escala total, por devoções muito fortes em termos de coesão sócio-religiosa, como eram a do Anjo Custódio e a do *Corpus Christi*<sup>298</sup>. Em contrapartida – ou em reciprocidade... -, D.Manuel pode sugerir uma colaboração nos mesmos termos: partindo da caridade e misericórdia dos súbditos, fundar uma Misericórdia era de grande agrado e serviço do Rei... Estas ideias estão claramente expressas na carta de D. Manuel ao concelho do Porto, em 1499, recomendando a criação de uma congénere da Misericórdia de Lisboa: “*E porque as obras de Misericórdia, que por os oficiais desta confraria se fazem, redundam em muito louvor de Deus, de que nós*

<sup>296</sup> Já há de resto elementos importantes neste sentido, nos Autores apontados na nota seguinte, para os quais remetemos. Um único senão é a escassa atenção dada ao período inicial e à articulação que referimos em texto, o que também se explica dada a escassez de fontes fundamentais, como sejam os livros de irmãos.

<sup>297</sup> À historiografia tradicional das Misericórdias, em grande parte monográfica e erudita (proporcionando no entanto grande serviço, nomeadamente de publicação de fontes), tem-se juntado uma importante renovação problematizante, desde os anos '60 do séc. XX. Nos sentidos apontados no texto, avultam as percepções de dois grandes historiadores estrangeiros da Expansão portuguesa: Charles Boxer, que ressaltou o papel estruturante que no Império português tiveram duas instituições, ligadas a múltiplos títulos: as câmaras municipais e as Misericórdias (*Portuguese society in the Tropics. The municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda (1510-1800)*, Madison, The U. Wiscosin P., 1965); esta intuição foi desenvolvida, com muitos outros contributos, por A.J.R. Russel-Wood, *Fidalgos and Philantropists. The Santa Casa da Misericórdia of Bahia (1550-1755)*, Londres, Macmillan, 1968 (re-avaliação em Francisco Bettencourt e Isabel dos Guimarães Sá, “As Câmaras e as Misericórdias”, in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, pp. 353-368, dir. F. Bethencourt e K.Chaudhuri, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998). Em Portugal o surto historiográfico sobre as Misericórdias situa-se um pouco mais tarde, pelos anos '80, e tem produzido obras de grande qualidade. Em termos de síntese, devem consultar-se, por todos, Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico*, e, da mesma Autora, *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001. Como referimos, está em curso um amplo projecto de edição documental, precedido de uma bibliografia crítica e notas historiográfica, em colab. entre a União das Misericórdias Portuguesas e o CEHR da UCP (dir. José Pedro Paiva).

<sup>298</sup> Maria de Lurdes Rosa, “O Estado manuelino”, pp. 207-208.



*tomámos muito contentamento por se em nossos dias fazer, folgariámos muito que em todas as cidades, vilas e lugares principais de nossos reinos se fizesse a dita confraria na forma e maneira que no dito regimento se contem, e porém nós encomendamos que considerando quanto isto é serviço de Deus, vos queirais ajuntar e ordenar como em essa cidade se fizesse a dita confraria. E, além de em isso fazerdes serviço a Deus e coisa de que ante Ele havereis muito merecimento, nós vo-lo agradecemos e teremos em serviço”*<sup>299</sup>. O serviço de Deus e o serviço do Rei confluem, numa relação só perceptível na sua integridade sob condição de aceitarmos a perspectiva coeva da função régia: entre Misericórdia e Majestade, servir o Senhor dos Céus e ser por ele mantido como Senhor na terra<sup>300</sup>.

Dado que, no presente capítulo, nos interessa sobretudo articular a questão da relação entre o poder régio e os bens das almas, abordaremos o tema da reforma manuelina em torno de dois grandes eixos. Por um lado, os seus pressupostos religiosos e moralizantes, a partir dos procedimentos e textos que a guiaram, a que poderemos chamar normativos, num sentido lato; por outro, o funcionamento de uma organização institucional da Coroa, destinada à gestão de bens das almas: o Juízo das Capelas de Lisboa. Aqui procuraremos sobretudo perceber de que forma se organizou administrativamente esta “procuradoria dos defuntos”, a sua estreita ligação ao rei através dos altos eclesiásticos de corte, os princípios que a regiam e, por fim, que novidades introduziu ela na esfera das instituições pias.

A grande vaga de difusão dos princípios normativos da reforma manuelina das instituições pias iniciou-se em 1498. O seu mais significativo veículo foram funcionários de estreita confiança régia, ligados aos tribunais superiores da Coroa, e nomeados em comissões especiais e plenipotenciárias. Referimo-nos aos “desembargadores com alçada” que, numa sucessão ininterrupta de 1498 a 1515, supervisionaram a realização de tombos de capelas, confrarias, hospitais (e estabelecimentos afins), na regiões Norte (litoral) e centro, do reino<sup>301</sup>. Segundo os testemunhos que nos restam, quase toda a região sul ficou fora desta campanha, tendo sido alvo de trabalho semelhante apenas a partir da década de '30 do século XVI, já com D. João III – e, ao que tudo indica, pelo funcionário régio local, e já não por um delegado

<sup>299</sup> Carta em Fernando da Silva Correia, *Origens e formação das Misericórdias portuguesas*, pp. 560-561, Lisboa, Henrique Torres / I.A.C., 1944; foi aliás uma prática régia escrever às câmaras municipais a sugerir a fundação de Misericórdias locais, tendo seguido a esta, por exemplo, e logo em 1500, uma para Coimbra (id., p. 561) e outra para Montemor-o-Novo (Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico*, p.59); para a importância da protecção e do privilégio régio, bem como para o desenvolvimento da ideia de extensão a todo o País, cfr. esta obra, pp. 59-64.

<sup>300</sup> Maria de Lurdes Rosa, “O Estado manuelino”, trabalho que desenvolveremos nas linhas que se seguem.

<sup>301</sup> Já Isabel dos Guimarães Sá notara a importância destes funcionários (*As Misericórdias portuguesas...*, p. 28).

especial do próprio rei<sup>302</sup>. O único testemunho que temos para a região sul é o tombo do Hospital de Beja, terminado em 1509 pelo Dr. Álvaro Fernandes, a que adiante nos referiremos com maior pormenor<sup>303</sup>. Dada a sua singularidade, sustentamos a hipótese de que a sua elaboração não se deveu a um plano sistemático para essa zona, mas sim ao facto de Beja ser uma localidade muito prezada tanto por D. Manuel, que era o seu duque antes de ascender ao trono, como pela sua influente família directa, nomeadamente a mãe<sup>304</sup>. Em Lisboa a campanha foi directamente efectuada pelo Juízo das Capelas, que, através do rei, funcionava em articulação com os “desembargadores com alçada”. Em termos geográficos, portanto, a reforma manuelina das instituições pias apresenta o mesmo desejo de alcançar todo o território patente em muitas outras acções do Venturoso, da reforma dos forais à dos pesos e medidas, passando pelas já referidas procissões, Misericórdias, etc. Vejamos então alguns das principais características deste movimento.

Desde logo, a formação jurídica e a ligação aos tribunais superiores da Coroa dos funcionários por ele responsáveis. Os vários “desembargadores com alçada” que conhecemos são todos do Desembargo régio, normalmente com algum tempo de carreira. No caso de João Vaz, há também uma experiência anterior na Casa do Cível. Este é formado “em ambos os direitos”, o que o habilitaria melhor para lidar com as instituições pias. Embora no caso dos três restantes, não possuamos pormenores sobre a formação jurídica, é certo que todos eles eram graduados em leis (um bacharel, um licenciado, e um “doutor”)<sup>305</sup>. Vejamos agora em maior pormenor como se processou o seu trabalho.

---

<sup>302</sup> Referimo-nos à tarefa realizada por Francisco Dias do Amaral, que nos dois tombos conhecidos surge referido como “corregedor” (Évora) e “corregedor e provedor dos hospitais e albergarias na comarca de Évora” (Viana do Alentejo). O tombo de Évora e sua comarca (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 276), realizado entre 1530 e 1537, foi já alvo de dois importantes trabalhos, de Maria Ângela Beirante: “Capelas de Évora”, in *A Cidade de Évora*, nº 65-66 (1982-1983), pp.21-50, e “As «heranças das almas» na diocese de Évora no início do século XVI”, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*, vol. 1, pp. 105-117, Évora, Instituto Superior de Teologia/ Seminário Maior de Évora, 1994. O tombo do Hospital de N. S<sup>a</sup> da Graça de Viana do Alentejo (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 273) foi mandado elaborar pelo mesmo, a partir de data não mencionada, e terminado em 1532. Durante o século XVI continuaram-se a fazer-se tombos, como seja o de Setúbal e o das capelas de D. Afonso IV, situadas na sé de Lisboa (Paulo Drumond Braga, “A crise dos estabelecimentos de assistência aos pobres nos finais da Idade Média”, p. 190, *Revista Portuguesa de História*, vol. XXVI (1991), pp. 175-190). Como esta época já cai fora do nosso âmbito temporal, não prosseguimos o estudo dos processos administrativos; mas pudemos verificar que surgem por vezes novos “desembargadores com alçada”, como é o caso do Dr. João Fernandes, em 1573, que manda executar o tombo da confraria de N. S<sup>a</sup> da Graça, em Loures (IAN/TT, *JCRLP*, lvº 462 (“Livro de sentenças sobre bens pertencentes às capelas do hospital”), fls.82v-104).

<sup>303</sup> Tombo depositado no Arquivo local, editado por Abel Viana, “O tombo Novo da Misericórdia”, *Diário do Alentejo*, nº3165 a 3241 (23 de Setembro a 24 de Dezembro de 1942); notícia posterior, com correcções, em “O Tombo do Hospital de Beja”, *Brotéria*, nº XXXVII (1943), pp. 285-302.

<sup>304</sup> A Duquesa D. Beatriz investiu muito na reforma religiosa dos mosteiros do sul, em especial de Beja, e protegeu também o hospital em causa (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “A fundação do mosteiro da Conceição de Beja pela Duquesa D. Beatriz”, in TVG, pp. 265-270).

<sup>305</sup> Como se verá das notas a eles respeitantes, fizemos um levantamento exaustivo nas chancelarias de D. João II e D. Manuel, e na documentação editada pelo CUP, locais mais prováveis de fornecer elementos sobre a formação académica.

O primeiro a ser nomeado, em data desconhecida, é o bacharel João Vaz, do Desembargo régio, formado *in utroque iure*, corregedor e juiz na Casa do Cível<sup>306</sup>. A primeira notícia que temos dele data de Outubro de 1498, quando o rei escreve aos responsáveis do Juízo das Capelas de Lisboa, dando-lhe contas de dúvidas que tinham surgido àquele funcionário, “*no caso das capelas em que ho temos mandado prover pollo reino*”<sup>307</sup>. Os destinatários da carta são nada menos do que Estêvão Martins, o Dr. Diogo Pinheiro e o Dr. Diogo Lopes de Carvalho. Todos eles, como vimos, altos funcionários da confiança régia, os dois primeiros eclesiásticos, vindos já do reinado joanino, e cuja actuação neste campo merecia também a aprovação papal<sup>308</sup>. As dúvidas de procedimento de João Vaz são resolvidas pelo rei, que manda depois a resolução aos funcionários de Lisboa, para que passem a agir em conformidade e as acrescentem ao regimento que ele já lhes dera. Há portanto uma intenção clara de padronização de procedimentos administrativos, espécie de “fábrica” dos “regimentos” solenes que em pouco anos serão impostos pela Cora, como veremos de seguida.

João Vaz prossegue depois o seu trabalho na zona centro do reino. Entre 1498 e 1500 encontramos-lo a tombar as instituições pias de Santarém e sua comarca<sup>309</sup>; o trabalho deve ter sido interrompido bruscamente pela sua morte, uma vez que encontramos tombos por ele começados e terminados pelo funcionário que o substitui. A relativa rapidez com que é feita a substituição testemunha do empenho da Coroa nesta “campanha”. Com efeito, sabemos que morreu entre Maio e Outubro de 1500<sup>310</sup>, e o seu sucessor é nomeado em Fevereiro de 1501<sup>311</sup>.

Diogo Pires apresentava um perfil muito semelhante a João Vaz. Tal como ele, à data da sua nomeação, pertencia ao Desembargo régio; e sabemos que era licenciado, embora não

<sup>306</sup> Pertença ao Desembargo: carta de 1498, referida a seguir; restantes habilitações e cargos: prólogo ao tombo do hospital e capela de D. Gaião, Junho de 1500 (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl.9). A primeira menção que se encontra nas chancelarias régias a este funcionário é de 1491, referido já como bacharel e sobrejuiz na Casa do Cível (ed. CUP, IX, docs. 3437 e 3422).

<sup>307</sup> *Registos*, pp. 379-380. Em 1497 há referência a uma sua alçada, que não nos parece a dos instituições pias, porque está localizada a uma região e porque a carta que dela conhecemos é uma condenação por “barregania” (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 46, fls. 115v-116).

<sup>308</sup> Estêvão Martins, pp.155 e 191; Diogo Pinheiro, p.164 e 191, nt.403; Diogo Lopes de Carvalho, pp. 186 e 191.

<sup>309</sup> Em Novembro de 1498, começara o tombo do hospital de Gaião, em Santarém (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl.59 (terminado por Diogo Pires: fl. 64); o último tombo feito por ele, datado, é de Maio de 1500 (capela de «Folga-na-Palha», idem, fls. 44 r/v). Deve salientar-se que há vários tombos não datados neste códice factício, uns atribuídos totalmente a João Vaz, outros iniciados por ele e terminados pelo sucessor. Fora desta fonte, conhecemos um único tombo da autoria de João Vaz, de 1499, relativo à capela de S. Silvestre em S. Miguel de Alcainças, parcialmente transcrito em IAN/TT, *Capelas da Coroa*, nº 1, fls. 39v-56v).

<sup>310</sup> Em 7 de Maio de 1500 é referido numa carta régia sem outra especificação (ed. CUP, IX, doc. 3859), ao passo que em 8 de Outubro do mesmo ano se acrescenta à referência feita a notícia de que “se ora finou” (carta de nomeação do seu substituto, ed. CUP, IX, doc. 3875).

<sup>311</sup> Carta de nomeação de Diogo Pires, 15.02.1501 (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 1, fls. 4v-5).

saibamos em quê<sup>312</sup>. Tendo estado pelo menos sete anos no desempenho desta alçada, Diogo Pires realizou um importante número de tombos, em regiões dotadas de densas redes de instituições pias. Terminou a cidade e comarca de Santarém<sup>313</sup>; iniciou a empreitada, e nela trabalhou prolongadamente, na vila e região de Torres Novas<sup>314</sup>; e, entre 1503-1504, procedeu à tombação dos hospitais de Coimbra destinados a incorporação no futuro Hospital da Conceição<sup>315</sup> e, ainda, ao cadastro dos bens da gafaria da cidade<sup>316</sup>. Por fim, terá realizado (pelo menos iniciado) o cadastro das instituições pias da vila de Tomar, seus termos e comarcas de redor, onde o encontramos a trabalhar em 1506<sup>317</sup>.

Segundo os registos da chancelaria manuelina, ter-se-lhe-à seguido o bacharel Estêvão Dias, nomeado para prosseguir a alçada no mesmo ano em que cessam os testemunhos sobre Diogo Pires<sup>318</sup>. No entanto, não encontrámos qualquer tombo por ele realizado, o que poderá significar que não chegou a executar a tarefa para que surge designado. Em 1508 encontra-se já em Lisboa, nomeado como sobrejuíz da Casa do Cível, o que implicaria uma duração da

<sup>312</sup> A única menção possível de relacionar com este personagem, no CUP, é a que refere um “Diogo Pires”, contador das terras do Duque de Bragança, como testemunha de um contrato de casamento, em 1500 (IX, doc. 3870); na chancelaria manuelina, as cartas concentram-se entre Fevereiro de 1501 e Agosto de 1506, e todas elas se reportam a pormenores da “desembargadoria” de tombação de instituições de assistência. Nada mais indicam além da “licenciatura” (primeira carta em IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 1, 4v-5, nomeação para a alçada; última em id., lvº 44, fl. 126: nomeação de um administrador para o hospital de Cernache, cumprindo carta nesse sentido de Diogo Pires).

<sup>313</sup> Tombos vários em IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274 (faz ou termina, os tombos das capelas de Fernão Rodrigues Patarinho, de Martim Anes Rebouça, de S. Silvestre, Simão Vaz de Gamboa; hospital de Santa Mª dos Inocentes e gafaria).

<sup>314</sup> Tombo em IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 275; ao invés do anterior, contém grande número de bens do concelho, a par das instituições pias; a tombação daqueles cabia também nas atribuições destes “desembargadores com alçada”. Os tombos aqui presentes começam em 1502; a conclusão de um deles, de 1515, é já da autoria do Dr. Álvaro Fernandes, o desembargador seguinte (fl. 34). Mas, como veremos, este funcionário estava activo pelo menos desde 1507.

<sup>315</sup> Sobre a empreitada de tombação dos hospitais de Coimbra, deve agora ver-se Maria Helena Coelho, “A assistência em Coimbra em tempos manuelinos - o Hospital Novo”, comun. apres. ao III Congresso Histórico de Guimarães (2001) (no prelo).

<sup>316</sup> Aproveitamos para corrigir um pequeno pormenor sobre um dos últimos tombos desta empreitada, o de S. Lázaro, uma vez que ela tem repercussões na nossa argumentação, em especial quanto ao período de trabalho de Diogo Pires, mas também quanto à duração deste processo, em geral. Pensamos que tem origem em A. A. da Costa Simões, *Notícia histórica dos hospitais da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Impr. da Univ., 1882, ou melhor, no ms. de Manuel Pereira Coutinho editado na segunda parte desta obra (pp. 157 ss.), em que se diz que o tombo de S. Lázaro, feito por Diogo Pires, foi feito em 1515 (pp. 176-77). De facto, como pudémos conferir in loco (AUC, IV- 2º E-8-4-9), o tombo foi iniciado por Diogo Pires, em data não mencionada, mas no âmbito da sua estadia em Coimbra, provendo na cidade e termo às coisas dos hospitais (fl.1) – o que o situa em 1503-1504. Tal como noutros casos, o trabalho de tombação foi prolongado, tendo sido o volume terminado muito mais tarde, em 1515, e não já por um “desembargador com alçada”, mas sim por um tal “João Dias”, não se refere a que título (fl. 196v).

<sup>317</sup> Data do único tombo que conseguimos localizar relativo a Tomar e região (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 277 – *Tombo da capela de Gil Vicente, em Penela*). Nele se refere a realização por Diogo Pires, a demarcação geográfica da sua alçada (fl. 2v) e a data de encerramento (2 de Agosto de 1508, fl. 12).

<sup>318</sup> Segundo menção feita na nomeação do seu escrivão, Lourenço Lopes, em mês desconhecido daquele ano (Junho?: o documento encontra-se rasurado): “escrivão dos hospitais, capelas e resíduos perante o bacharel Estêvão Dias, do nosso desembargo, que agora pelo reino enviámos com nossa alçada e poderes assim como foy o bacharel João Vaz” (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 44, fl. 101).

sua alçada bastante mais curta que as restantes<sup>319</sup>. Virá mais tarde a trabalhar de novo com as instituições pias, no Juízo das Capelas de Lisboa, como veremos<sup>320</sup>. Por fim, pelo menos desde Abril de 1507 vemos em acção um quarto desembargador com alçada, o Dr. Álvaro Fernandes<sup>321</sup>. Encontram-se vários tombos por ele realizados, o que reforça a ideia da interrupção com Estêvão Dias, ou pelo menos alguns problemas.

Seja como for, o Dr. Álvaro Fernandes prossegue os trabalhos. Tal como os seus antecessores, pertencia ao Desembargo régio, pelo menos desde 1503<sup>322</sup>. Na última referência que temos dele (1515), desempenha o cargo de “corregedor da corte dos feitos cíveis”<sup>323</sup>. Continua a actuar na zona centro do reino: em 1507 encontra-se em A-dos- Ruivos<sup>324</sup>; em 1508 tomba, pelo menos, o Hospital do Santo Espírito da Castanheira (actual concelho de Vila Franca de Xira)<sup>325</sup> e a capela de Diogo de Gouveia, em Alenquer<sup>326</sup>. O Dr. Álvaro Fernandes actuou ainda em Torres Novas, terminando os tombos de Diogo Pires, e situa-se nesse local o último testemunho que temos da sua actividade, em 1515, como referimos<sup>327</sup>. Talvez nesta data já não se encontrasse a trabalhar exclusivamente no cadastro, uma vez que entre 1512 e este ano subscreve várias cartas, na corte, no desempenho de diversos cargos<sup>328</sup>. A ser assim, poderemos pressupor que durante o mandato de Álvaro Fernandes, sobretudo a partir de 1507-1508, se verifica um abrandamento significativo na campanha de tombação, concretizado em pleno a partir de 1515, último ano da sua actividade neste sector. Com ele parece ter-se encerrado a campanha de cadastro, uma vez que não encontramos novos

<sup>319</sup> Nomeação no cargo em 22.06.1508 (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 19, fl. 43v).

<sup>320</sup> Cfr. infra, p. 197.

<sup>321</sup> Na carta de mercê de uma capela, no termo do Cadaval, a Antão Lourenço, se refere que ela fora examinada por AF. Refere que o suplicante dissera ao Rei que chegando ao local da capela o Dr. Álvaro Fernandes, “do nosso desembaguão que ora anda em nosos Regnno com alçada nas cousas das capelas e Regidos e horfãos”, “achou” que o actual administrador não era da linha do instituidor; o suplicante pede a capela e o rei concede-lha (1507, Maio 17) (CUP, X, doc. 4137). Deve rectificar-se o lapso de Abel Viana, que considera a ele dirigida uma carta de D. Manuel datável década de ‘90 do século XV, em que o rei concede um privilégio ao hospital de Beja (a ser verdade, faria recuar em vários anos a acção deste funcionário em Beja) (in “O tombo do Hospital de Beja”, p.299). De facto, a carta é de destinatário geral, e está apenas inserida no tombo que Álvaro Fernandes termina em 1509 (trecho ed. em Abel Viana, “O tombo Novo da Misericórdia”, *Diário do Alentejo*, nº 3237, p. 2 (18 de Dezembro de 1942).

<sup>322</sup> IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 6, fl. 116r/v.

<sup>323</sup> Cfr. infra, nt. 327.

<sup>324</sup> Tombo depositado na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Leiria, ed. por I. Carneiro de Sousa, *Da descoberta*, pp. 311-316. A-dos-Ruivos situa-se na região Oeste, no actual concelho do Bombarral.

<sup>325</sup> Tombo que se encontra no Arquivo da Cúria Patriarcal de Lisboa e que foi ed. por Isaías da Rosa Pereira, em “O Hospital do Espírito Santo da Vila da Castanheira”, in *Do tempo e da história*, vol. IV, pp. 53-95.

<sup>326</sup> Tombo que se encontrava, em 1933, no côro da “antiga igreja da Misericórdia da vila de Alenquer”, ed. por Luciano Ribeiro, *Tombo da capela de Diogo de Gouveia na vila de Alenquer*, Lisboa, Ed. de José Fernandes Jr., 1933.

<sup>327</sup> Quando termina o tombo da capela de João Roiz Pimentel: IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 275, fl. 34.

<sup>328</sup> Em Janeiro de 1512 subscreve enquanto “corregedor dos feitos crimes na corte” (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 8, fl. 104v); em Janeiro de 1515, para além de desembargador e corregedor com alçada na corte, detinha temporariamente o cargo de chanceler-mor (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 15, fl. 191r/v). Entre estas duas datas, localizámos seis outras subscrições (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 7, fl. 45; lvº 42, fls. 123r/v; lvº 15, fl. 143 r/v; lvº 15, fl. 145v; lvº 15, fl. 132; lvº 15, fl. 135).

“desembargadores com alçada”. Os tombos posteriores que se conhecem - nomeadamente o do Hospital e Gafaria do Santo Espírito de Sintra (entre 1512 e 1514), o da capela de Vicente Martins Curvo, em Veiros (1513) e o do Hospital de João Esteves, em Campo Maior (1514)- têm uma origem diversa, de âmbito local<sup>329</sup>. Por outro lado, em Lisboa, o abrandamento também se faz sentir por estes anos, embora em 1509 haja ainda um número elevado de tombações (como veremos adiante, porém, o contexto institucional do cadastro lisboeta é algo diverso do relativo ao resto do reino)<sup>330</sup>.

Uma segunda característica fundamental da campanha manuelina de tombação das instituições pias é a extensão dos poderes dos “desembargadores com alçada”. É desde logo expressivo que sejam por vezes nomeados, na documentação oficial, como “provedores sobre todos os provedores”<sup>331</sup>. A carta de nomeação de Diogo Pires pode servir-nos de síntese: com poderes que se estendem a todo o reino, ele deve entender em “*todallas dictas cousas de capellas e espritaes alber - / garias gafarias comfrarias Resjidos orfãos E suas propriedades e Remdas*”. Terá as obrigações de fazer tombos de todas as instituições pias, assegurar a rentabilização dos seus bens e verificar que se cumpre o mandado pelos defuntos. A ele devem obedecer todos os contadores e outros oficiais ligados aos resíduos, orfãos, instituições pias, bem como quaisquer oficiais régios em geral. Por fim, a importante menção de que as suas decisões são finais, não havendo delas qualquer “apelo ou agravo”<sup>332</sup>. A configuração do seus poderes assume grande parecença com as do Juízo das Capelas de Lisboa, como veremos. Por outro lado, ela tem ainda semelhanças com a missão que em 1501 é cometida pelo Papa a um dos grandes executantes da reforma régia, o Dr. Diogo Pinheiro<sup>333</sup>, por intermédio da bula “*Gerentes in desideriiis*” - são-lhe conferidos poderes para verificar a correcção de todas as anexações de bens pios até então feitas, em todo o reino<sup>334</sup>, em conjunto com o bispo da Guarda (prelado decerto escolhido em função de outras qualificações para além da episcopal: por um lado, era capelão-mor do rei, o que remete de novo para o papel central do eclesiástico com esta função; por outro, já estivera presente na execução da bula de

<sup>329</sup> Quanto ao primeiro, ed. por Maria Isabel Minguéns, *O tombo do Hospital e Gafaria do Santo Espírito de Sintra*, Cascais, Patrimónia, 1997, foi feito por funcionários da instituição (a datação é a proposta pela editora); o segundo, pelo contador da comarca (BN, *Reservados*, Cód. 11368); quanto ao terceiro, referido em Paulo Braga, “A crise dos estabelecimentos”, p. 190, o que se conhece é uam ordem de D. Manuel ao novo provedor do hospital para que proceda ao tombo (IAN/ TT, *Leitura Nova, Odiana*, lvº 7, fls. 70 r/v).

<sup>330</sup> Cfr. infra, pp. 200 ss..

<sup>331</sup> Por ex. no início do mesmo tombo, por Diogo Pires, em 1502, in IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 277, fl. 2.

<sup>332</sup> IAN/TT, *Chanc. de D. Manuel*, lvº 1, fls. 4v/5.

<sup>333</sup> Para a sua carreira, cfr. infra, p. 191, nt. 403.

<sup>334</sup> Bula em que se estabelece a verificação da forma como foram realizadas as anexações, em todas as cidades e dioceses do reino (editada em *Corpo Diplomático Português*, ed. Jaime C. de Freitas Moniz, t. XI, pp.7-8, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1862-; sobre ela cfr. ainda A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, pp. 289-90.

1499<sup>335</sup>; por fim, apresentava grandes afinidades com Diogo Pinheiro – não só era, como ele, desembargador régio, como fora seu antecessor enquanto vigário de Tomar, da Ordem de Cristo)<sup>336</sup>.

É assim que a sua empresa de verificação das instituições pias apresenta algumas diferenças significativas em relação às feitas localmente. Embora nos seja mais difícil conhecer a sua actuação, os provedores, ou contadores régios, de circunscrição local, foram também, ao que tudo indica, fiéis executantes da reforma de D. Manuel, por vezes a custo de conflitos com os dirigentes das instituições pias locais<sup>337</sup>. Alguns deles provinham já do reinado de D. João II, e continuam activamente a promover a verificação dos compromissos e a realização de tombos, logo no início da época manuelina. É o caso de Mem de Cerveira, de Santarém, a que já nos referimos com algum pormenor, e de Diogo Borges, da comarca de Entre-Douro-e-Minho, activo na tombação pelo menos desde 1498<sup>338</sup>. O que nos interessa aqui salientar é que estes funcionários locais, apesar de todo o seu zelo, são depois alvo da inspecção dos “desembargadores com alçada”, que verificam minuciosamente a qualidade dos seus trabalhos, e a conformidade dos mesmos aos regimentos régios. Podemos portanto reafirmar como característica da empreitada um certo “centralismo”, a insistência na fiscalização, e o dispêndio de meios, pela Coroa, para que todas as anexações e reduções fossem feitas conforme ao direito.

Paradigmática é a justificação sobre a forma como foi anexado a capela e Hospital de S. Silvestre de Guimarães, que Mem de Cerveira se vê obrigado a dar ao bacharel João Vaz, quando este esmiúça as diferenças entre o compromisso que fora transcrito no tombo e a realidade coeva<sup>339</sup>. É também exemplar a forma cuidada como se procede à recomposição dos encargos pios da capela e hospital de D. Gaião, na mesma cidade. O rei fizera uma “ordenança” dos encargos pios específica desta instituição, que João Vaz manda tresladar logo a seguir ao elenco dos bens. Esta abre pela notável afirmação de que o monarca fora a tal movido por seu serviço e de Deus, mas também para que não incorressem em perigo as almas dos provedores faltosos<sup>340</sup>. A tarefa de tombação incorpora assim o zelo régio pela alma dos súbditos envolvidos no complexo processo de gestão dos interesses dos defuntos. O assunto fora ainda objecto de um alvará régio directamente passado ao bacharel, em 31 de Março de

---

<sup>335</sup> Cfr. p. 151, nt. 199.

<sup>336</sup> Dados biográficos em CUP, X, p. 306, nt. 2.

<sup>337</sup> Cfr. supra, p. 165, para o caso de Mem de Cerveira e os oficiais de Santa Maria de Palhais.

<sup>338</sup> Cfr. infra, p. 180, nt. 349.

<sup>339</sup> Cfr. supra, pp. 166-67: anexação de parte dos bens a outra instituição, mas permanência dos restantes, para realização dos sufrágios fúnebres, de carácter colectivo. Embora o trabalho do bacharel não esteja datado, foi iniciado por João Vaz e este é claramente referido como o interlocutor de Mem de Cerveira.

1500, estatuinto o número e a qualidade de missas que o administrador é obrigado a mandar rezar, com o respectivo valor, bem como, por fim, as obrigações caritativas. Este documento, que versa por seu lado a preocupação com a alma do defunto instituidor, é também devidamente transcrito no tombo que se estava a elaborar. Não obstante toda a documentação régia trasladada, o desembargador com alçada acrescenta ainda extensas indicações sobre a forma como as missas deverão ser ditas, e as limitações que pesam sobre os bens destinados a custeá-las<sup>341</sup>.

Um último caso exemplar da importância dos “super-funcionários” que verificam e tutelam o comportamentos dos provedores locais, é relativo ao estabelecimento de novo compromisso e tombação dos bens da gafaria de Almada. Esta vila pertencia à Duquesa D. Beatriz, mãe do rei, que, preocupada com o estado deplorável em que se encontrava o estabelecimento, nomeia um provedor para reformar as instituições pias locais<sup>342</sup>. Algum tempo antes de Março de 1504, o nomeado, Pascoal Nunes, tenta por diversos modos estabelecer qual fora o compromisso original da gafaria, e quais os seus bens. Deparando com algumas dificuldades, resolve consultar o compromisso da leprosaria lisboeta, e por fim escreve ao rei, pedindo conselho sobre o que fazer<sup>343</sup>. Ora D. Manuel, significativamente, remete-o para o funcionário supremo do Juízo das Capelas de Lisboa, o mestre-escola Estêvão Martins. Através de um alvará de 31 de Março de 1504, este é incumbido de auxiliar Pascoal Nunes, que se desloca ao “espiritual grande” de Lisboa. De tal colaboração surge, em Outubro do mesmo ano, um documento da autoridade de ambos, em que se elabora novo compromisso para a casa assistencial. A proximidade do poder é reforçada pela confirmação régia aposta ao documento, atestando a conformidade de todo o processo, menos de um ano depois<sup>344</sup>.

O caso de Almada serve-nos para analisar uma terceira faceta da “empreitada” dos tombos, já referido por alguns autores. Vimos, com efeito, que o tombo é feito por ordem da Duquesa de Beja, mãe do rei. Para além dela, também a sua filha D. Leonor surge a patrocinar tombos muito semelhantes, em várias localidades que lhe pertenciam. É assim que em Alenquer e em A-dos Ruivos, por intermédio de um dos “desembargadores com alçada” a serviço do rei, se procede à elaboração de tombos que seguem de muito perto o modelo régio.

---

<sup>340</sup> “por serviço de deus e seu, E por descarrego das consciências dos prouedores, sendo enformado que o nam compriam tam Inteiramente os carregos a que eram obrigados como deuam e eram obrigados pollos compromissos e Instituições que os defuntos hordenaram” (IAN/TT, Núcleo Antigo, nº 274, fl. 16).

<sup>341</sup> IAN/TT, Núcleo Antigo, nº 274, fls.16-17v.

<sup>342</sup> Carta da duquesa transcrita no início do *Tombo e compromisso dos lazarus*, códice do Arquivo da Misericórdia de Almada, ed. pela primeira vez por A. Silva Carvalho, *História da Lepre em Portugal*, pp. 42-49, s.l., s.n., 1932, e recentemente por Abrantes Raposo e Victor Aparício, *Os Palmeiros e os Gafos de Cacilhas*, pp. 63-70, Cacilhas, Junta de Freguesia, 1971. Seguimos esta última ed., onde a carta da Duquesa se encontra a pp. 63-64.

<sup>343</sup> Processo referido no prólogo do mesmo documento (ed. cit., pp. 64-66).

<sup>344</sup> Alvará régio, compromisso e confirmação transcritos em ed. cit., pp. 65-70.



D. Leonor aparece na abertura dos prólogos solenes dos tombos, em tudo semelhantes aos do rei, como a própria promotora da iniciativa, mas refere-se a colaboração com o seu irmão. Tais factos testemunham senão de uma centralização régia, decerto de uma concertação familiar, com a existência de “intenções firmes e homogêneas em matéria da administração dos bens das almas”<sup>345</sup>. Estes tombos, que datam de 1508, tinham sido porém precedidos, já uns anos antes, de uma acção de D. Leonor junto do Juízo das Capelas de Lisboa. Em Julho de 1502, o rei passa um alvará ao ouvidor das terras da Rainha, no qual torna de execução imediata nestas todas as decisões sobre capelas e hospitais, tomadas pelos desembargadores das mesmas<sup>346</sup>. Dois anos depois, entre Fevereiro e Maio de 1504, é a própria D. Leonor que escreve aos superiores do Juízo das Capelas (os já nossos conhecidos Estêvão Martins, Diogo Pinheiro e Diogo Lopes de Carvalho), mandando-lhes que tomem conhecimento de todos os feitos e causas relativos à sua albergaria de merceiras de Alenquer<sup>347</sup>, bem como que apliquem às propriedades desta os procedimentos que seguiam em Lisboa<sup>348</sup>. A concertação entre as duas grandes senhoras – em termos fundiários e de poder político – e o seu régio familiar, passa, portanto, por uma decisiva utilização dos mecanismos institucionais da Coroa manuelina dedicados aos «bens das almas».

À análise dos contornos externos desta reforma pode agora seguir-se a de alguns dos seus caracteres internos. Entre estas, deve contar-se, em primeiro lugar, com a difusão dos princípios grandiosos subjacentes à empreitada. Esta foi feita de duas maneiras. Deste logo, são constantemente repetidos, em momentos solenes da produção escrita - que não deixariam decerto de ter uma exposição oral -, tópicos morais e religiosos, legitimadores do processo. Os tombos resultantes da acção dos provedores e contadores locais são muito mais simples, completamente desprovidos destas “peças literárias” de propaganda régia<sup>349</sup>. Ao invés, todos

<sup>345</sup> Isabel dos Guimarães Sá, *As Misericórdias portuguesas*, p. 28.

<sup>346</sup> *Registos*, p. 388.

<sup>347</sup> Carta de 15 de Fevereiro de 1504, *in idem*, pp. 378-379.

<sup>348</sup> Carta de 2 de Maio de 1504, *in idem*, p. 389.

<sup>349</sup> Exemplos claros são o “Tombo das Capelas de Guimarães”, o “Tombo do morgadio e capela do Canidelo”, e o “Tombo da gafaria de Viana do Castelo”, todos mandados elaborar pelo contador da comarca de Entre-Douro-e-Minho, Diogo Borges, em 1498. Não contém nenhum prólogo justificativo, apenas a narrativa dos procedimentos administrativos desde a chegada do oficial régio até à conclusão do tombo. O seu aspecto material seria aliás muito mais pobre do que o dos outros, a julgar pelo exemplar que nos chegou em ms. original (*Tombo das capelas de Guimarães*, em IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 272 [em muito mau estado]; publ. a parte relativa ao tombo da confraria de S. Domingos, em José Marques, “A confraria de S. Domingos de Santarém”, *Actas do III Encontro sobre história dominicana*. vol. III, t. 2 (1986), pp. 55-80). O Tombo do morgadio de Canidelo encontra-se inédito, numa cópia setecentista (BN, *Reservados*, *Cartório Almada-Lencastre-Basto*, “Secção ANTT”, pasta 35, doc. 678) e foi por nós estudado em *O morgadio em Portugal*, pp. 226-31; o tombo da gafaria de Viana subsiste numa cópia seiscentista e foi editado por Abel Viana e José Rosa de Araújo em “Livro do tombo da Misericórdia e gafaria de Viana”, *Arquivo do Alto Minho*, vol. VI (1956), pp. 156-164. Subsistem outros tombos elaborados por Diogo Borges, nomeadamente aquele que reúne todas as capelas de S. Domingos do Porto (inc. a do Canidelo, acima citada), e que foi pontualmente estudado por Albertina Santos, *Capelas e aniversários do mosteiro de S. Domingos do Porto no século XV*, pp. 25-25, p. 56, Porto, diss. de mestrado apres. à FLUP, 1995, dact.; eventualmente encontrar-se-ão também alguns no rico acervo de S.

os outros contêm, logo no início e, depois, de forma recorrente, na abertura do tombo de cada instituição, um longo prólogo justificativo. Entre múltiplos exemplos, serve-nos o do tombo da capela de Fernão Rodrigues Patarinho, feito por Diogo Pires, em Santarém<sup>350</sup>. Abre com a afirmação da autoridade régia de elaboração do tombo, com a referência ao monarca feita com a intitulação completa: “*dom manuell per graça de deus Rey de portugall E allguarues daaquem E daalem mar em africa e Senhor de Guinee E da conquista da nauegaçam E comercio de Etiopia arabya perssya E Imdia e etc.*”. Esta intitulação, usada na documentação mais solene, era, como têm salientado os estudiosos, «programática», inserido-se nos projectos de afirmação imperial do Venturoso<sup>351</sup>. Prossegue de seguida com a apresentação dos objectivos da empreitada, ligados a dois tipos distintos de propriedades. Por um lado, os bens dos concelhos, para os quais apresenta uma justificação baseada no “*bem da República*”, nas doações dos “*reis antigos*” e na sua obtenção por bons “*regedores, governadores e moradores*”<sup>352</sup>. Por outro, os bens dos hospitais, capelas, gafarias, albergarias, confrarias e “*obras piedosas*”. Na preocupação com estes intervêm duas outras realidades – que as almas dos defuntos recebam os benefícios esperados, e que os bens das instituições pias sejam devidamente utilizados, seja para a celebração dos ofícios divinos estabelecidos, seja para o socorro aos pobres<sup>353</sup>. Ao “bloco justificativo” segue-se a identificação da propriedade tombada e do seu actual administrador – que se torna portanto responsável por todas as afirmações e pelo cumprimento das normas impostas no texto do tombo. O prólogo encerra com a indicação da autoridade que superintende ao tombo, também ela apresentada com todos os seus títulos e com a extensão da sua jurisdição<sup>354</sup>.

Na sua parte central, estes tombos seguiam a organização comum aos restantes. É digno de nota o facto de que, antes de qualquer norma de origem régia ou tribunalícia, seja

---

Francisco do Porto, estudado por Ivo Carneiro de Sousa, “Legados pios do Convento de S. Francisco do Porto. As fundações de missas nos séculos XV e XV”, *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*, vol. 1 (1982), pp. 59-119, mas a descrição aqui feita não nos permite ter a certeza. O presente trabalho, de resto, não pretende levantar todos os tombos de instituições pias feitos no reinado manuelino, o que exigiria uma extensíssima pesquisa. Optámos portanto por um levantamento o mais completo possível no IAN/TT, e na documentação publicada.

<sup>350</sup> IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl. 2. Não datado. É decerto posterior a Fevereiro de 1501, data do início da missão de Diogo Pires.

<sup>351</sup> Sobre a intitulação de D. Manuel, na relação com o projecto imperial do monarca, Luis Filipe Thomaz, «L'idée impériale manuéline», pp. 37-50, in *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque*, pp. 35-103, Paris, FCG-Centre Culturel Portugais, 1990.

<sup>352</sup> Não nos debruçaremos de seguida sobre este tipo de propriedade, pelo que deixamos apenas referida brevemente a forma solene como é mencionada.

<sup>353</sup> “Em maneira que as allmas dos finados que seus benns E eramças leixaram aos dictos ospitaes capeelas albergarias comfrarias gafarias E obras piadosas e etc. Recebam aquelle bem fazer pera que os leixaram E os dictos ministradores saibam os emcarregos que sam theudos fazer nas dictas cousas pollas allmas dos sobredictos E asy seer sabudo o que despendem E deuem despende pera as dictas casas serem prouydas asy do culto diuino que se em ellas deue cellebrar como de todo outro bem fazer aos pobres” (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl. 2).

<sup>354</sup> “feyto pollo lecenceado diogo pirez do desembarguo do dicto Senhor que ora he emuyado per sua senhoria per todos seus rregnos nas cousas dos ospitaes capeelas albergarias comfrarias gafarias horphãos Resijdoos beens e rendas dos concelhos E com alçada em todollos feitos crimes” (idem).

transcrito o documento fundacional: testamento, doação, documento instituidor. Como temos vindo a referir, era ele a “lei” por excelência da instituição, e quaisquer modificações que lhe fossem feitas tinham de ser justificadas com a apresentação do direito a tal. Assim, as sentenças régias ou eclesiásticas, ou ainda composições entre os herdeiros devidamente aprovadas, que resultassem em modificações dos bens e dos encargos, eram transcritas de seguida. A este conjunto “orgânico” seguia-se o cadastro dos bens, feito de acordo com o direito vigente (inquirições, medições, etc., com juramento sobre os Evangelhos).

Após tudo isto, surgia um segundo *locus* documental de inclusão de princípios e normas: as indicações finais. Estas podiam ser bastante extensas, como no caso acima mencionado das capelas e hospitais de Gaião e S. Silvestre, em Santarém. Incluía a menção aos três exemplares do tombo que deveriam ser depositados, respectivamente, na Torre do Tombo, na câmara local, e na mão do administrador. Esta indicação é tanto mais importante quanto sabemos que a reorganização do arquivo da Coroa, em Lisboa, foi outra pedra de toque do reforço monárquico manuelino<sup>355</sup>. Por fim, eram por vezes registadas as penas em que incorriam os administradores faltosos, mas também, ocasionalmente, as limitações que este tipo de propriedade trazia à apropriação régia (qualquer re-doação teria de ser feita ao parente mais próximo do instituidor)<sup>356</sup>. No caso dos tombos de confrarias, as recomendações finais merecem uma atenção especial, porque fornecem uma importante pista sobre os fundamentos moralizantes da reforma régia dos “corpos pios”. É que, para além de tudo o acima indicado, era incluído nestes tombos aquilo a que poderemos chamar de “programa de pietização” dos estabelecimentos confraternais. Ele é tanto mais curioso quanto parece, de facto, tentar que as múltiplas pequenas confrarias espalhadas pelo reino, algumas seculares, se “reformulem” à imagem do que era, sem dúvida, a concepção régia da confraria de devoção ideal: a Misericórdia. Com efeito, o que é longamente censurado nestas “recomendações finais” dos desembargadores com alçada era uma das práticas que relevava da sociabilidade confraternal tradicional: a festa, os “jantares e beberetes”, os bodos em que se matavam animais e se “davam iguarias”, provavelmente a todos os que aparecessem. Em seguida, estatuem-se todos as alfaias litúrgicas que as confrarias são obrigadas a ter, bem como a forma correcta de manter os estabelecimentos de assistência que administrem. As recomendações concluem com a obrigatoriedade de serviço dos confrades, que devem permanecer na confraria até à morte. Esta permanência é apresentada como necessária ao cumprimento, note-se bem, das obras de misericórdia. Para aqueles que o não fizeram, os modernos reformadores lançam uma bem arcaica pena: “*ssejam malditos da maldição de deus*

---

<sup>355</sup> Cfr. *infra*, p. 183.

*pois se tirão do seu seruiço e nom cumprem as obras de misericordija a que cada fiell christão he obrigado*<sup>357</sup>. Esta “investida” contra a confraria tradicional num veículo tão importante como este, que impõe novos modelos sócio-religiosos pela força normativa, está aliás em consonância com outro tipo de práticas da Coroa, tendentes a promover as Misericórdias em detrimento das confrarias pré-existentes<sup>358</sup>.

Referimos acima que a difusão dos princípios da reforma obedeceu a dois aspectos; explicitaremos agora o segundo. Trata-se do carácter “monumental” da documentação oficial produzida, um elemento fundamental na consolidação das monarquias “fortes” da Baixa Idade Média. Em termos materiais, os tombos dos desembargadores com alçada, apresentam uma qualidade muito superior aos realizados pelos oficiais régios locais. Em pergaminho e não em papel, com uma escrita cuidada e clara, por vezes ostentando pequenas iluminuras, transcrevem, por fim, muito mais documentação, incluindo, claro, a normativa régia<sup>359</sup>. Eles destinam-se a testemunhar da importância do poder régio, devendo portanto ser duradouros e solenes. Os tombos assim produzidos podem portanto equiparar-se a outras grandes produções documentais manuelinas, entre as quais avultam as duas aparatosas colecções da “Leitura Nova” e dos “Forais Novos”<sup>360</sup>, mas que se estenderam a muitos outros domínios (por exemplo esses dois outros “cadastros” fundamentais que foram o dos símbolos heráldicos<sup>361</sup> e o das fortalezas do reino<sup>362</sup>). O facto de um dos exemplares se destinar à

<sup>356</sup> Seguimos aqui as recomendações finais do tombo da capela de João de Sousa, um dos mais completos; feito por João Vaz, em 18.05.1500 (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fl. 126v).

<sup>357</sup> Recomendações finais do tombo da Confraria de Alcanena, editado por Iria Gonçalves, *As confrarias medievais*, pp. 66-78 (pp. 76-78); outras em tombos semelhantes, na mesma obra, pp. 84-86, 94-96. Todos os tombos são de 1502 e foram feitos por Diogo Pires (original em IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 275).

<sup>358</sup> Cfr. Pedro Pentado, “Confrarias”, pp. 330-331, in HRP, vol. II, pp. 323-334; será preciso esperar pelo lançamento das grandes devoções tridentinas do Sacramento, do Rosário e das Almas, para que haja novo florescimento de confrarias “não-Misericórdias”; Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico*, pp. 58-64; deve também salientar-se que o eficaz meio de lançamento das Misericórdias que foi a concessão de privilégios aos irmãos, e protecção régia directa, em geral, contribui para que as próprias confrarias se quisessem adaptar ao novo modelo, e mesmo transformar-se em Misericórdias (*idem*, p. 38). De resto, em finais do século XV, as confrarias tradicionais enfrentavam também dificuldades internas: Maria Helena Coelho, “As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”, p. 157, p. 176, *Cofradías, gremios, solidariedades en la Europa Medieval – XIX Semana de Estudios Medievales. Estella '92*, pp. 149-183, Estella, Departamento de Educación y Cultura de Navarra, 1993. Sobre as importantes dimensões de sociabilidade ritual dos bodos e outras “festas alimentares” alvos desta ofensiva, veja-se Maria Ângela Beirante, *Ritos alimentares em algumas confrarias portuguesas medievais*, Lisboa, Centro de História da Cultura da UNL/ Terramar, 1999 (sep. das *Actas do Colóquio “Piedade Popular”*).

<sup>359</sup> Servem de elemento de comparação os tombos de IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nºos. 274 e 275 (T. Novas e Santarém), feitos pelos desembargadores com alçada, e o muito mais rudimentar nº 272, feito pelo contador da comarca (Guimarães). Os dois primeiros, embora não contenham propriamente iluminuras, são feitos em escrita cuidada, com algumas letras capitais maiores e ligeiramente desenhadas. Um iluminado particularmente solene é o Tombo do Hospital de Beja, cuja primeira página foi reprod. em Abel Viana, “O tombo do Hospital..”, face à p. 288.

<sup>360</sup> Sylvie Deswartes, *Les enluminures de la «Leitura Nova» (1504-1552). Études sur la culture artistique au Portugal au temps de l'Humanisme*, pp. 33-40, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1977.

<sup>361</sup> Affonso de Dornellas, “O «Livro Grande», tratado de nobreza universal”, p. 18 e pp. 39-43, *Archivo do Conselho Nobiliarchico de Portugal*, vol. 2 (1926), pp. 13-43

Torre do Tombo reforça este sentido da importância da documentação a conservar no Arquivo da Coroa, também ele em “reforma” profunda, de que aliás era parte integrante a “Leitura Nova”<sup>363</sup>.

Devem ainda compreender-se dentro de práticas de afixação e consulta pública do bem praticado pelo rei, solícito da salvação da alma dos seus súbditos. Um exemplo claro desta é a ordem para que fosse colocado, à disposição de todos que o quisessem consultar, um elenco de todos os sufrágios fúnebres e litúrgicos que eram da obrigação do Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa, em função dos estabelecimentos que anexara. Chegou até nós apenas o borrão deste “documento-monumento”, que contudo sabemos destinar-se a uma versão definitiva cuidadosa, assinada pelo próprio rei. Escrito em 1503, ele continha longas “arengas” sobre a benignidade régia, em especial sobre a sua preocupação em assegurar a continuidade do sufrágio pelos instituidores defuntos. Devia depois ser “(....)posto e esteuesse na Igreja do dicto \deste/ scprital / por huuma cadea em lugar pera elle ordena- / do e homde todos o podesem leer e veer] / E por elle quem quiser ssaber as / obrigações das missas dos ditos / escpritaes que a este se aluntaram e que / nelle sse ssatisfazem e Cumprem o po- / dem compridamente ver E nosso / Senhor que por sua piedade a obra tanto / de seu seruiço e [de tanto seer] louuor / esmolla e carridade deu tall fym / dara nella perpetua comseruaçom / e lhe prazera que em todos tempos / Imteiramemete sse ssatisffaçam e compam os ditos emcarreguos / cada dia mais com sua aluda sse a- / creçemtem Segundo a uertuossa / temçam e preposyto do dicto senhor / Rey nosso Senhor.”<sup>364</sup>

Por fim, à magnificência pública dos tombos, que serviam para guardar e ostentar, corresponde um segundo elemento material de difusão da reforma: os letreiros em pedra. Estes letreiros almejavam ser muito mais do que simples sinais de propriedade: garantes da total perpetuidade do cumprimento dos sufrágios, da eternidade contra as vicissitudes da existência humana. Transcritos com frequência no próprio tombo, e tornados obrigatórios pelas sentenças dos juizes das capelas<sup>365</sup>, estes letreiros obedeciam a regras, tanto no material a empregar como no tipo de letra e na localização<sup>366</sup>. No caso das capelas com espaço próprio, por exemplo, mandava-se fazer dois letreiros, um para o arco de entrada, outro para a

<sup>362</sup> Duarte de Armas, *Livro das fortalezas*, ed. fac-similada, Lisboa, Inapa, 1990.

<sup>363</sup> Sylvie Deswartes, op. cit., p. 33.

<sup>364</sup> IAN/ TT, *Corpo Cronológico*, parte II, mc. 7, doc. 166: *Caderno em que esta escrito huma carta d’El Rey D. Manoel na qual manda se declarem as missas e encargos de todos os Hospitaes, que se achão juntos ao de todos os santos onde se achão escriptos os ditos encargos* (1503, Setembro 23, Lisboa) (ref. e parcialmente editado, quanto às listas de hospitais, por A. Silva Carvalho, op. cit., pp. 123-124). O extracto citado encontra-se nos fólhos 5r/v (as partes entre [ ] encontram-se riscadas ou sublinhadas).

<sup>365</sup> Como se vê concretamente no caso de Lisboa: cfr. infra, p. 200.

<sup>366</sup> “huuma pedra bem laurada que seja de dous palmos de lomgo e dous dantho Em A quall mamdara Abrir huumas letras bem Decraradas e que sejam em tall maneira emtalhadas que se posam bem ler” (serviu-nos de exemplo a capela dos Gouveias, in *Tombo da capela*, ed. Luciano Ribeiro, p. 33).

sepultura; deviam ainda ser marcados todos os bens da instituição pia<sup>367</sup>. Poderemos supor que, na época manuelina, eles teriam sido confeccionados a partir dos cânones artísticos que a Coroa implantava por todo o reino, no seu projecto “afirmação arquitectónica”<sup>368</sup>. Esta hipótese carece no entanto de verificação, uma vez que não há um levantamento feito sobre as lápides decorrentes da reforma em estudo, que ainda subsistam.

Estudados os procedimentos administrativos que tornaram efectiva a reforma, vamos agora abordar em pormenor os textos que a enquadram. Façamos, antes de mais o elenco daqueles que considerámos fundamentais. Em primeiro lugar, os grandes marcos normativos: em 1504, o regimento das capelas de Lisboa; em 1514, o regimento dos contadores das comarcas; entre 1514-1521, o título XXXV do Livro II das *Ordenações Manuelinas*, que condensa a legislação sobre o tema nesta compilação legal. Estes três textos seguem um movimento semelhante ao da própria reforma: alargam progressivamente o seu âmbito e o seu género, já que se passa de um norma local a uma da administração régia descentralizada e por fim se alcança uma lei do reino. A este conjunto juntámos textos normativos menos solenes, que porém testemunham problemas levantados pela aplicação concreta da lei, como sejam as instruções do rei aos responsáveis dos tribunais superiores e do Juízo das Capelas.

Uma primeira nota que nos parece fundamental é que todos os grandes documentos normativos acusam uma elaboração e circulação muito próxima do rei, e do círculo de altos funcionários especializados em instituições pias. O “regimento” de 1504, é, na verdade, uma compilação de documentos vários, alguns dos quais já antes estavam em vigor<sup>369</sup>. Mais do que qualquer outra lei posterior, ele acusa uma construção progressiva, em que por vezes é

---

<sup>367</sup> *Idem*.

<sup>368</sup> Cfr. *supra*, p. 170, nt. 295.

<sup>369</sup> De facto, já os documentos do Juízo das capelas do reinado de D. João II referem que os seus funcionários agem conforme a um “regimento” (p. e. o aforamento feito em 18.8.1494 por Estêvão Martins (ed. CUP, IX, doc. 3552; ou o de 23 de Outubro do mesmo ano (IAN/TT, *HSJ*, “Série Preta”, lvº 1134, fls. 4-5 [cfr. Quadro I]). Com D. Manuel, temos, logo em Fevereiro de 1496, uma carta a Estêvão Martins, na qual se lhe reitera a confiança régia e se lhe renova o poder sobre as instituições pias de Lisboa e termo, “apesar das dúvida que têm surgido” (*Registos*, p. 386); a partir de Outubro de 1498, há várias referências a um “regimento” que lhe fora dado pelo rei (p. e. *Registos*, pp. 379-80, p. 380 [22.02.1499], p. 381 [16.01.1500]); em 31.03.1502 refere-se “hum parece e novo regimento que fizemos sobre as ditas bemfeitorias” (*Registos*, pp. 387-388), que será inserto no Regimento de 1503-1504. Quanto ao Regimento de 1504, ele conhece uma primeira versão em Novembro de 1503, de que se conhece hoje um único original (? não vem à leitura por m.e.), (IAN/TT, “Leis”, mç. 2, nº 5 [olim “Leis”, mç. 1, nº 205, forma como é citado por A. Silva Carvalho, op. cit., p. 125; há uma má cópia do XVIII em IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 896, s/ nº. A propósito temos de deixar algumas rectificações. O *Guia Geral dos Fundos da Torre do Tombo*, p. 167, Lisboa, IAN/TT, 1998, dá-lhe a cota de “Leis”, mç. 2, nº 4 [o que induz completamente em erro, visto este ser também relativo a capelas, mas uma lei menor]; e o *Inventário do Núcleo Antigo*, Lisboa, AN/ TT, 1996, p. 195, embora dê a cota correcta dos referidos maço e documento de “Leis”, afirma que uma versão do *Regimento* se encontra inserto num documento do livro 38 da *Chancelaria de D. Manuel* (fls. 64v-66), mas o que aí está são alvarás com ele relacionados (relativos ao procedimento para aumentar foros das propriedades de instituições pias). Este “regimento” é na verdade apenas uma versão anterior daquele que funcionou como oficial, o de 19 de Janeiro de 1504, que se conhece apenas a cópia inserta em *Registos*, pp. 361-376. Apesar de, nesta versão, ser conhecido pelo menos desde Silva Carvalho (op. cit., p. 126), só ficou disponível ao público desde a incorporação do Arquivo Histórico do Hospital de São José no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e em especial desde a ed. fac-similada já referida, onde se encontra a pp. 361-376.

possível surpreender dados sobre os intervenientes. Assim, está nele inserto um “parecer” sobre a maneira justa de aumentar os foros das propriedades das instituições pias, onde se refere expressamente a origem no “exame” a que o rei mandara submeter alguns capítulos do “Regimento”<sup>370</sup>. Para nós é ainda mais interessante visto que a sua autoria pertence ao já tão mencionado Dr. Diogo Pinheiro, que desde o reinado de D. João II se ocupava das instituições pias (a par com três colegas novos nesta área, pelo que conseguimos apurar: o chanceler, Dr. Rui Boto, e os Drs. João Pires e Rodrigo Afonso<sup>371</sup>). Após a sua conclusão, o parecer é ainda discutido, não se sabe por quem, mas talvez pelos responsáveis do Juízo das Capelas, porque as dúvidas parecem relevar da prática<sup>372</sup>; finalmente, indica-se quem são os funcionários encarregues de pôr em execução as normas alcançadas, que poderemos supor envolvidos na discussão, dado que já exerciam o cargo há vários anos<sup>373</sup>. Entre eles contam-se dois “especialistas”, um deles já referido a propósito da resposta régia à carta de dúvidas do desembargador com alçada, bacharel João Vaz- o Dr. Diogo Lopes de Carvalho, que trabalha nesta área pelo menos entre 1498 e 1505<sup>374</sup>. O outro é o Mestre-Escola Estêvão Martins, responsável supremo do Juízo das Capelas desde o reinado anterior.

Quanto ao *Regimento dos Contadores das Comarcas*, que entrou em vigor e circulou impresso a partir de 1514<sup>375</sup>, é, em parte, uma ampliação do Regimento de Lisboa de 1504, na secção relativa às capelas e hospitais (títulos I-XXVI); a esta adicionaram-se matérias não contempladas por este (orfãos, resíduos, terças e obras). Não temos infelizmente prova cabal de que a sua elaboração tenha resultado de uma colaboração entre os responsáveis pelas “Ordenações Manuelinas” (Rui Boto, o nosso conhecido Rui da Grã e Jorge Cotrim)<sup>376</sup>, e os funcionários régios e leonorinos, ligados à administração hospitalar (nomeadamente Estêvão Martins, e os primeiros provedores do Hospital das Caldas). Esta hipótese foi formulada por

<sup>370</sup> Parecer in Registos, pp. 374-375: “parece aos aquy asinados a que vossa senhoria mandou ver alguns capitulos do regimento dos espritaes capelas tocantes aos contrautos infitioticos...” (p. 374). Creemos ser o que já é referido em 31.03.1502 (cfr. nt. anterior).

<sup>371</sup> Pelos registos da chancelaria manuelina, estes dois funcionários não têm outra actividade especializada nesta área. De João Pires sabe-se apenas que foi do conselho do rei e “desembargador dos agravos” (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 4, fl. 38v); sobre o Dr. Rodrigo Afonso não encontramos nada nesta fonte, embora haja vários homónimos, incompatíveis por data ou ocupação. Quanto a Rui Boto, o mesmo indicia o trabalho de Paulo Drumond Braga, “O Doutor Rui Boto, homem da burocracia régia e mestre do Estudo Geral de Lisboa”, in *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, vol. 3, pp. 99-106, Coimbra, Comissão Organ. do Congresso, 1991.

<sup>372</sup> “sobre este parece e detriminaçam se moveo duvida naquella parte e, que diz que fosse posto o foro segundo a valia...” (Registos, p. 375).

<sup>373</sup> *Idem*, p. 375.

<sup>374</sup> Sobre a sua carreira, cfr. p. 191. Estão ainda presentes dois funcionários cuja “especialização” fora adquirida de forma diversa, mas não menos interessante, pelo que ajuda a compreender outras facetas do núcleo de colaboradores da reforma régia. Referimo-nos a Pêro Vaz da Veiga e Gonçalo Figueira.

<sup>375</sup> *Regimento*, ed. cit..

<sup>376</sup> Nuno Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito*, p. 291 e nts. 1 a 4 da pág. 294.

F. da Silva Correia de modo demasiado afirmativo para as provas que apresenta<sup>377</sup>, mas outros indícios podem sustentá-la, e justificar que tratemos ambos conjuntamente.

Em primeiro lugar, temos a existência incontestável de um núcleo de legistas e funcionários especializados, que temos vindo a demonstrar e que abordaremos de novo, aquando do estudo institucional do Juízo das Capelas de Lisboa. Em segundo lugar, há elementos dispersos que podem sustentar que o *Regimento* de 1514 e o título correspondente das *Ordenações Manuelinas* foram redigidos em grande simultaneidade. Considera-se correntemente que, datando a edição oficial do código manuelino de 1521<sup>378</sup>, esta se limita a incorporar o *Regimento* de 1514, muito anterior e independente. No entanto, há que ter em conta uma pequena remissiva, que costuma passar despercebida: a que surge no tít. 18 do *Regimento* e remete para matéria afim nas Ordenações, no tít. 43 do Lvº2. Dado que na edição de 1521 este título nada tem a ver com tema<sup>379</sup>, a única explicação possível é que o *Regimento* esteja a remeter para a versão anterior das *Ordenações* e que este lapso tenha ficado por corrigir na reimpressão que dele existe (de 1537, como referimos). De facto assim é, como demonstra a lista de títulos da edição de 1514<sup>380</sup> (que é igual à de 1512-13, uma vez que se sabe agora tratarem-se da edição do mesmo texto por dois editores diferentes)<sup>381</sup>. Assim, o *Regimento* de 1514 é posterior, mas quase simultâneo à edição da primeira versão das *Ordenações*<sup>382</sup>.

Há ainda uma segunda referência, que parece comprovar que estes dois documentos normativos conheceram um período de maturação conjunta. Sabe-se que a elaboração das *Ordenações* começou com o trabalho de revisão do código afonsino e de compilação das leis extravagantes, iniciado por Rui Boto e a sua equipa em 1505<sup>383</sup>. Ora, segundo o cronista D. Jerónimo Osório, D. Manuel promulga nesse ano várias leis, corrigindo as antigas, e reformando em especial as instituições pias, no que dizia respeito à valorização dos seus bens<sup>384</sup>. Do vasto elenco legislativo constante dos *Registos* do Hospital de Todos-os-Santos,

<sup>377</sup> Fernando da Silva Correia (*Origem e formação*, 2ª ed., p. 594). Apenas indica fontes para a actividade de Estêvão Martins no Juízo das Capelas, em 1497 (remissão para Braancamp Freire).

<sup>378</sup> Nuno Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito*, p. 292. Como é natural, esta edição é a que se usa correntemente na investigação, a partir da sua re-impressão de 1786 (ed fac-similada de 1984, Lisboa, FCG).

<sup>379</sup> Trata dos privilégios dos altos funcionários da Casa do Cível.

<sup>380</sup> Vol. I da ed. cit., pp. LI-LII.

<sup>381</sup> Para o problema bibliográfico em torno destas edições e sua recente resolução, Nuno Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito*, p. 291. Os impressores são Valentim Fernandes (1512-1513) e João Pedro Buonhumoni de Cremona, o mesmo que edita o *Regimento* de 1514 (cfr. p. 110, nt. 1).

<sup>382</sup> As remissivas que para ele faz o tít. XXXV da edição de 1521 (§ 47 e 51) não implicam portanto que ele seja anterior às *Ordenações*, mas apenas que é anterior a essa edição.

<sup>383</sup> Nuno Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito*, p. 291.

<sup>384</sup> “Eodem anno rex leges multas vetustis legibus addidit, et antiqua instituta correxit, maultaque sanxit amplificandis vectigalibus accomodata, summamque diligentiam in regendis finibus praediorum, quae erant locis religiosis, et peregrinorum, et pauperum aegrotantium usibus destinata” (t. I, lvº 4 da ed. de Roma de 1592, cit. em José Anastácio de Figueiredo, *Synopsis chronologica de subsidios ainda os mais ricos para a*



não há nenhuma deste ano<sup>385</sup>. É portanto viável pensar que o *Regimento* de 1514 é a lei a que se refere D. Jerónimo Osório, tendo começado a ser elaborado em 1505, o que então o aproxima claramente do trabalho que por essa época se desenvolvia no Juízo das Capelas de Lisboa (que recebe o regimento formal em 1504), e da equipa respectiva, incluindo Estêvão Martins, à data ainda vivo. Da parte dos legistas encarregues da elaboração do novo código, por seu lado, conta-se entre eles um outro elemento fundamental, Rui da Grã, que até 1511 desempenha também o cargo de “Juiz dos feitos das capelas, albergarias, confrarias, resíduos e órfãos” da Casa da Suplicação<sup>386</sup>. O falecimento de Estêvão Martins, em 1506; os problemas que a partir daí atravessou a instituição<sup>387</sup>; a saída de funcionários mais antigos, como Rui da Grã; e, por fim, um eventual desejo de compatibilizar o *Regimento* com o futuro código – todos estes factores teriam levado ao arrastamento dos trabalhos até ao ano em que se dá a edição deste último código, aliás pelo mesmo editor do *Regimento* (1514, no prelo de João Pedro Buonhomini de Cremona).

A segunda abordagem que julgamos pertinente incide sobre os princípios subjacentes à intervenção régia, apresentados por estes textos. As cartas institucionais reflectem claramente as condições especialíssimas em que o poder régio se debruça sobre os “bens das almas”, o que desde logo aponta para um estatuto híbrido daqueles documentos, ou talvez mesmo dos objectos da “administração estatal”. O serviço a alcançar é o de Deus e o do Rei; os sujeitos a defender são as almas dos súbditos defuntos e a consciência dos súbdito vivos; os bens a acautelar pertencem aos mortos e destinam-se, em última instância, a que as suas almas alcancem a salvação eterna.

O *Regimento* de 1504, desde logo, abre a referir que o incumprimento dos encargos de missas prejudica tanto as almas dos defuntos como a consciência dos administradores faltosos<sup>388</sup>. A preocupação primordial do rei é montar um sistema que permita verificar se as missas são ditas, reconhecendo que a chave do bom funcionamento é a “boa e certa paga dos capellães que as ditas capellas cantam”<sup>389</sup>. É certo que o cumprimento atestado dos encargos litúrgicos implicava o correcto funcionamento de todo o universo a elas subjacente, desde a rentabilização dos bens à distribuição de proventos, dos foreiros aos capelães, passando pelo administradores. No entanto, não deve escamotear-se o facto de que a preocupação com o

---

*historia e estudo critico da legislação portuguesa*, nt. (a) da p. 176, Lisboa, Officina da Real Ac. das Sciencias de Lisboa, 1790.

<sup>385</sup> *Registos*, pp. 361-448.

<sup>386</sup> Sobre a sua carreira, cfr. *supra*, p. 149.

<sup>387</sup> Que veremos *infra*, pp. 196 ss..

<sup>388</sup> *Registos*, p. 361: [do incumprimento dos encargos] “se recebya muy grande careguo e dapno asy as almas dos defuntos porque as ditas capellas se cantam como as comciencias dos amenistradores dellas”.

<sup>389</sup> *Idem*.

cumprimento das missas, em condições decentes<sup>390</sup> e de acordo com o estabelecido pelo instituidor, é uma preocupação “em si”, para um poder régio que se afirma como protector da “alma dos finados e da consciência dos vivos”. Uma outra peça interessante a este respeito, no contexto de um “regimento” que se espraia por procedimentos administrativos vários, é a norma relativa às demandas de bens de instituições pias. Esta, que com o *Regimento de 1514* será alargado a todo o reino<sup>391</sup>, consistiu na autorização para que os administradores de instituições pias cujos bens estivessem malbaratados, pudessem demandar em condições extraordinárias os culpados de tal, libertos de algumas restrições antes postas pelo rei. É significativo que se refira que tal concessão se faça como “privylegio por bem das allmas dos defuntos”<sup>392</sup>.

Outros elementos parecem comprovar, quanto a nós, que as almas surgem neste âmbito como um verdadeiro sujeito de direito, para benefício do qual se orienta, também, a actividade desta instituição régia. A este respeito são extremamente interessantes as instruções que em 1506 são entregues ao Dr. Rui Lopes, no início do desempenho das suas funções de “juíz das capelas, confrarias e albergarias de Lisboa e termo”, após a morte de Estêvão Martins<sup>393</sup>. Nelas, o cargo que o funcionário vai desempenhar é-lhe apresentado como investido de grande solenidade e peso moral: “*porque neste carreguo nom somente consiste a justiça dos vivos mas ainda dos finados muyto vos encomendamos que alem da obrigaçam que neste carreguo avees de teer como juiz aimda como procurador das cousas das almas dos finados, olhees imteiramente serem coompridas suas vontades porque nisto farees justiça e muito serviço a Deus e a nos*”<sup>394</sup>. Ele é um verdadeiro “procurador dos defuntos”, e como tal o cumprimento leal do seu ofício traz benefícios a Deus e ao Rei. O campo que o ocupa exige-lhe grande cuidado, pela sua própria natureza: “*E muito vos emcomendamos que tomees tall cuydado de neste cargo nos servirdes como de vos comfiamos porque he cousa de muyta comfiança e em que comsiste cousas d’almas e que nos muito avemos de folgar que sejam muy justamente bem fectas*”<sup>395</sup>.

Estas ideias surgirão também no *Regimento de 1514*. As funções que se consignam aos oficiais régios em causa são alargada em relação às tradicionais obrigações de boa gestão dos

---

<sup>390</sup> Tanto o Regimento de 1504 como o de 1514 contêm indicações precisas sobre o tipo de alfaias e mobiliário sacro: [os administradores] “(...) *ham de ficar e seer obrigados de terem corregidas e ornamentadas suas capellas de vestimentas de somanas e dominguos e festas e calez e fromtall e cortinas e retavollo e omde estee a imagem do samto a cuja onrra e louvor a dita capella he edeficada e asy corporaaes ara e toalhas gualhetas e todo o mays que for necessaryo a boom corregimento e ornamento da dita capella (...)*” (Registos, p. 362); no regimento de 1514, tít. VII.

<sup>391</sup> Ed. cit., tít. XIV.

<sup>392</sup> Registos, p. 369.

<sup>393</sup> Referiremos adiante, em maior pormenor, esta evolução institucional.

<sup>394</sup> Registos, p. 396.

<sup>395</sup> Idem (sublinhados nossos).

dinheiros de “terças e obras”. Com efeito, eles não são “postos nas comarcas somente” para isso, “mas aynda era pera prouerm por nos as cousas do serviço de deos, de que a nós espiritualmente toca o provimento”<sup>396</sup>. Passa-se então à listagem das mesmas: verificar se nas capelas se cantam as missas e cumprem as obrigações dos defuntos instituidores; se os doentes são recebidos e curados nos hospitais “com toda a caridade”; “E per o mesmo modo as albergarias, gafarias e confrarias”; vigiar a execução dos testamentos dos finados e verificar se foram cumpridas as suas vontades; arrecadar os resíduos e encaminhá-los para a redenção dos cativos; defender os interesses dos órfãos. O rei termina pela importante referência às “obras de misericórdia”, evocadas como o motor que o movera à reforma administrativa assim encetada: *“E vendo nos como em todas estas cousas ou a mayor parte delas consiste parte das obras de misericordia que tanto per nosso senhor nos sam encomendadas, quisemos prouer os regimentos per onde os ditos prouedores e contadores seruiam seus officios (...)”*.

A solenidade e temor em que eram tidas as funções inerentes ao Juízo das Capelas estão expressas no último documento que aqui chamaremos. Trata-se de uma pequena observação do rei, no final do “Regimento sobre as quantias a pagar para obter carta de perdão”. Datando de 1517, esta normativa estabelece uma proporção entre os crimes e as multas a pagar por eles, parte dos quais vão para a “arca da piedade”; define ainda as competências dos vários oficiais dos tribunais superiores envolvidos no assunto. Há, no entanto, dois assuntos de que o rei explicitamente reserva para si a verificação final das sentenças: as devassas conduzindo à pena capital e as decisões sobre alteração dos compromissos das capelas. Estes processos, especifica-se, devem ser instruídos pelos desembargadores; mas terão obrigatoriamente de ser submetidas à aprovação régia<sup>397</sup>. O elemento comum a estes dois universos – o dos possíveis mortos, e o dos mortos em sufrágio –, é a responsabilidade que o rei assume na salvação das suas almas, ao praticar determinados actos de poder. A condenação à morte de um súbdito tem de passar para o rei, que aliás é com frequência retratado a impor então a sua misericórdia a juízes demasiados zelosos na imposição da pena capital<sup>398</sup>; a modificação das vontades dos finados, quanto aos meios de sufrágio das suas almas, também só pode ser decidida, na esfera das autoridades temporais, pela maior de todas estas: o rei.

<sup>396</sup> Ed. cit., “Prólogo”.

<sup>397</sup> “Ficara tambem a nos os despachos pera virem as devassas das mortes e passaram por nosso passe e passando sem ele nom valerom. E pasaram por vos as cartas pera virem compromissos de capelas e pera se fazerem quaesquer outras deligencias sobre ellas. Pero ho despacho que ouuer de passar per que das ditas capelas façamos sera ssinado por nos” (IAN/TT, *Leis*, mc. 2, doc. 49, ed. em LMD, III, pp. 215-225 (extracto citado: p. 225)).

<sup>398</sup> *Ditos portugueses dignos de memória*, ed. José Hermano Saraiva, nºs [22] e [32], 2ª ed., Lisboa, Europa-América, s.d. (significativamente, ambos atribuídos a D. Manuel).

A última parte do presente capítulo destina-se a explicar como funcionava a organização institucional da Coroa destinada à gestão de bens das almas: o Juízo das Capelas de Lisboa. Não foi o facto ser uma “procuradoria dos defuntos” que a tornou menos “real”. O “Rei Venturoso” interessou-se directamente por ela, colocou à sua frente alguns dos seus mais dedicados colaboradores, e pensou-a como uma estrutura grandiosa, dotada mesmo de um tribunal especial, com poderes muito alargados. Conforme descrevemos acima, do reinado de D. João II ficara uma instituição com alguns meios e pessoal (juiz, solicitador, escrivães, porteiro), com uma ligação mal definida ao Hospital de Todos-os-Santos, decerto porque também este grande empreendimento joanino foi deixado de forma inacabada pelo seu fundador<sup>399</sup>. O rei D. Manuel, porém, vai empenhar-se na conclusão destas duas estruturas praticamente desde o início do seu reinado, a um ponto tal que se pode afirmar, sem qualquer exagero, dever-se à sua iniciativa a concretização institucional dos planos do seu régio primo.

Logo nos inícios de 1496, o provedor Estêvão Martins vê renovada a confiança do monarca, através da carta que confirma os seus poderes sobre as instituições pias de Lisboa e termo, apesar dos privilégios de que algumas delas gozam<sup>400</sup>. Este documento revela talvez que, após a morte de D. João II, as instituições pias tentam recuperar a margem de autonomia que a reforma régia lhes retirava, ao colocar os seus bens sob a tutela de Estêvão Martins, nas diversas formas que vimos. Menos de dois anos depois, temos o primeiro testemunho da nova equipa que rodeia Estêvão Martins, e que com ele se manterá até à sua morte<sup>401</sup>: o Dr. Diogo Lopes de Carvalho, personagem relativamente recente do desembargo régio, mas que a partir de então protagonizará uma sólida carreira neste âmbito<sup>402</sup>; e o célebre Dr. Diogo Pinheiro, que já então desempenhara altos cargos na estrutura superior do Estado, e que há muito trabalhava no campo das instituições pias<sup>403</sup>. A partir de 1502, esta equipa contará ainda com

<sup>399</sup> Cfr. supra, pp. 154 ss..

<sup>400</sup> *Registos*, p. 407.

<sup>401</sup> Referimo-nos à carta já citada, de 15-10-1498, em que o rei manda Estêvão Martins, Diogo Lopes de Carvalho e Diogo Pinheiro juntarem ao seu “regimento” a resolução de algumas dúvidas levantadas pelo desembargador com alçada João Vaz (*Registos*, pp. 379-380).

<sup>402</sup> A única referência anterior data de 1494, quando, já “doutor”, acompanha D. Rodrigo de Castro, do conselho do rei, numa alçada crime em terras a sul do reino (IAN/TT, *Leitura Nova - Odiana*, lvº 4, fls. 176v-178). Até Maio de 1505 desempenha vários cargos no Juízo das Capelas (última referência em Maio desse ano, da chancelaria régia (ed. CUP, X, d. 3936); em Agosto desse ano é testemunha do primeiro testamento de Estêvão Martins (IAN/ TT, *HSJ*, “Série Preta”, lvº 1116, fls. 5v-7). Depois da morte do provedor não voltamos a encontrá-lo no Juízo das Capelas, havendo também um grande hiato com outra actividade burocrática: apenas em 1517 reaparece na chancelaria régia, e não mais no campo das instituições pias (como autor de um alvará num caso de mancebia: IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 39, fl. 113); a última menção é de 1521 (Maio 28: IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 46, fl. 159v).

<sup>403</sup> Sobre o seu trabalho com instituições pias anteriormente, cfr. supra, pp. 164 e 174. Restantes cargos: oriundo de uma família de altos-funcionários, forma-se em *utroque iure* em Siena durante os anos '70 do século XV; ligado à casa de Bragança, será advogado do Duque, seu senhor, no célebre processo régio que levará aquele à morte, em 1483; não obstante, D. João II nomeia-o, no ano seguinte, membro do desembargo régio. Com o novo rei, obterá o importante benefício do vicariato tomarense, um dos vários que acumula ao longo da sua carreira, sempre entre a Igreja e o Estado. Em 1515, por fim, é nomeado bispo do Funchal, cargo que conservará até à sua

a colaboração de outro eclesiástico alto-funcionário régio, o Dr. Brás Neto<sup>404</sup>, e assim se manterá durante todo o período inicial do seu funcionamento, aquele que sem dúvida parece ter decorrido melhor.

Consolidada a equipa dirigente, a tarefa seguinte terá sido, segundo os testemunhos que nos restam, a de definir e reforçar as competências do Juízo das Capelas. Num primeiro sentido, procede-se à montagem do organismo. Já nos referimos a um “regimento” joanino pelo qual agia Estêvão Martins no procedimento de aforamento de bens; demonstrámos também que entre 1496 e 1504, ano do Regimento das Capelas definitivo, foram sendo elaborados sucessivos documentos organizativos. Terá sido também relevante a tomada de posse definitiva de Estêvão Martins como provedor do Hospital de Todos-os-Santos, pois embora as instituições fossem diversas, aquele cargo dava ao mestre-escola um prestígio adicional<sup>405</sup>. Até 1506, ano da sua morte, o mestre-escola presidirá activamente tanto ao Hospital quanto ao “juízo”, funções que se inter-cruzavam mas que detinham uma certa autonomia. De facto, como se sabe, algumas instituições pias tinham sido “incorporadas” no recém-criado hospital<sup>406</sup>, e a partir de 1499 fora estatuído que o mesmo receberia, por privilégio régio, os bens das capelas e confrarias de Lisboa e termo que fossem encontradas sem administração<sup>407</sup> (privilégio alargado em 1500 às dos “lugares que pelos seus termos partissem com a mesma cidade”)<sup>408</sup>. O Hospital ficava porém obrigado a cumprir os encargos pios destas instituições “comutadas”, o que já implicava uma certa gestão<sup>409</sup>. Adicionalmente, poucos anos depois (1503), também os administradores de fundações pias “vivas” se viram obrigados a pagar multas em favor do Hospital, no caso de incumprimento da apresentação dos capelães<sup>410</sup>. Assim, por interesse do próprio hospital, o seu provedor detinha

---

morte, dez anos depois (linhas essenciais da sua biografia em Charles-Martial De Witte, *Les lettres papales concernant l'Expansion portugaise au XVIe. siècle*, pp. 87-93, Immensee, *Cahiers de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, 1986. O essencial do seu trabalho no Juízo das Capelas situa-se entre também durante a provedoria de Estêvão Martins (até 1504).

<sup>404</sup> O Dr. Brás Neto tem um perfil semelhante a D. Diogo Pinheiro, embora a sua carreira tenha sido mais discreta. Chantre da sé de Lisboa, pertenceu ao desembargo régio e à Casa da Suplicação, foi docente de Direito na Universidade de Lisboa, embaixador do rei ao Papa, e, por fim primeiro bispo de Cabo Verde (A.D. Sousa Costa, nt. 1 ao doc. 4043 do CUP, X). No Juízo das Capelas temos testemunhos da sua actividade entre 1502 e 1504, mas depois desta data e pelo menos até 1511 continua a trabalhar no âmbito das instituições pias, na Casa da Suplicação (recebendo em Fevereiro desse ano o cargo de juiz dos feitos das capelas, albergarias, etc., naquele tribunal, por renúncia do Lic. Rui da Grã: IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 8, fl. 19v).

<sup>405</sup> Mercê do ofício de provedor, a 1 de Junho: IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 35, fls. 33v-35 (cfr. Silva Carvalho, *op. cit.*, pp. 74-76, e Mário Carmona, *O Hospital...*, p. 57 e p. 168).

<sup>406</sup> Cfr. *supra*, p. 156, nt. 223.

<sup>407</sup> Carta de D. Manuel de 1499, Abril 21, em IAN/TT, *Leitura Nova, Estremadura*, lvº2, fl. 199 (Silva Carvalho, *op. cit.*, p. 29 e p. 115 (com erro em relação à segunda fonte apontada, que contem antes uma carta de 1500)).

<sup>408</sup> Carta de D. Manuel de 1500, Julho 15, em IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº16, fl. 62v e *Leitura Nova, Estremadura*, lvº2, fl. 285v (cit. Silva Carvalho, *op. cit.*, p. 116, nt. 1, com cota errada).

<sup>409</sup> Tal obrigação foi consignada através da bula *Regis pacificis*, de 24.01.1505 (J. Santos Abranches, *op. cit.*, p.56; Silva Carvalho, *op. cit.*, p. 128, com erro na cota da bula, que é, de facto, IAN/TT, *Bulas*, mç. 6, nº 23).

<sup>410</sup> Carta régia de 1 de Agosto, in IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 21, fl. 20 (segundo Nuno Daupias d'Alcochete, *Cartas de privilégio, padrões, doações e mercês régias ao Hospital de Todos-os-Santos: 1492-*

competências claras sobre o vasto mundo das instituições pias. Mas também vemos Estêvão Martins actuar com frequência apenas como “provedor e juiz das capelas (etc.)”, presidindo ao aforamento dos seus bens, mandando tombá-los, obrigando ao cumprimento dos encargos, assegurando-se da nomeação de capelães. O *Regimento* de 1504 estatui longamente sobre as estas suas competências, e algumas falhas vão sendo colmatadas com alvarás e cartas várias, que o rei dirige ao detentor do cargo – como explicámos anteriormente.

Numa segunda direcção, a legislação régia alarga a área de excepção do Juízo em relação a outras instituições da Coroa, declarando aquele o único competente em matéria de bens das almas, no que aos bens sob sua jurisdição dizia respeito. Em 1499 e 1500, dois diplomas afirmam lateralmente as competências de Estêvão Martins, Diogo Lopes de Carvalho e Diogo Pinheiro quanto ao julgamento dos feitos de instituições pias de Lisboa e termo<sup>411</sup>. No ano seguinte, numa carta dirigida ao Regedor da Casa da Suplicação, veda-se-lhe expressamente o conhecimento das “coisas que pertencem ao Hospital e capelas e confrarias de Lisboa e termo”, porque o rei entendera que tal pertencia em exclusivo aos juízes das capelas<sup>412</sup>. Tanto quanto a documentação nos permite concluir, estes juízes - Estêvão Martins, Diogo Pinheiro e Diogo Lopes de Carvalho, estes dois destacados do Desembargo régio para o Juízo das Capelas<sup>413</sup> – detiveram, até à morte do primeiro, jurisdição final sobre quaisquer feitos relativos a instituições pias de Lisboa e termo. Em Dezembro de 1506, numa carta régia ao Dr. Rui Lopes, substituto de Estêvão Martins, na parte relativa ao Juízo das Capelas, refere-se que terá de se suspender por algum tempo o poder de julgar “sem apelo nem agravo”. O novo juiz deverá despachar os feitos e dar apelo e agravo para os desembargadores da Casa da Suplicação, encarregues dos assuntos das capelas e hospitais. O rei deverá entretanto decidir se se continua assim, ou se regressa aos “desembargadores deputados”<sup>414</sup>. Como veremos, houve alguma oscilação na solução adoptada, o que nos parece possível explicar pelo jogo de forças entre os tribunais mais antigos e a novel instituição, que se tentava configurar como juridicamente independente. Por detrás deste reforço institucional cremos estar a profunda convicção régia da especificidade da matéria com que se encontrava a lidar. Tal como os desembargadores com alçada que realizavam com plenos poderes a fiscalização das instituições pias pelo resto do reino, os juízes das capelas de Lisboa tinham

---

1775: *subsídios para a sua história*, p. 23, Lisboa, s.n., 1959; com erro de data e de fonte, em Silva Carvalho, op. cit., p. 115).

<sup>411</sup> Em 1499, ao excluir os juízes e desembargadores das Casas da Suplicação e do Cível dos feitos que dissessem respeito a algum deles, afirma que quem os julga são os três funcionários do Juízo, acima citados (*Registos*, p. 382); em 1500, uma carta a Diogo Pinheiro e Estêvão Martins manda-os julgar com Diogo Lopes de Carvalho um feito relativo a capelas de Sintra (idem).

<sup>412</sup> *Registos*, p. 387.

<sup>413</sup> Como se afirma nas duas cartas régias de sentença relativas a bens da capela do Dr. Mangancha, em 1499 e 1500, ed. CUP, IX, docs. 3829 e 3955.

independência em relação aos tribunais centrais. A sua função de “procuradores dos defuntos” podiam ser assim cumprida de forma mais expedita e correcta – não esqueçamos a especialização que os principais funcionários detinham, bem como a sua proximidade ao rei.

É-nos possível conhecer alguns dos funcionários de Estêvão Martins no cargo de provedor e juiz dos Hospitais e Capelas. O seu número e variedade, bem como a formação jurídica que alguns cargos exigiam, demonstra claramente como fora completa a institucionalização deste organismo, operada por D. Manuel sobre a muito mais elementar estrutura joanina. O *Regimento de 1504* menciona explicitamente alguns: por um lado, um recebedor, encarregue de todas as relações correntes com os administradores das capelas (auxiliado por um escrivão próprio<sup>415</sup>); por outro, três “deputados”, com o encargo específico de auxiliar o provedor nas questões relativos aos aforamentos dos bens das instituições pias<sup>416</sup>. Nos tombos realizados no Juízo, entre 1502 a 1521, é quase sempre um “procurador dos Hospitais, capelas, etc” que se encontra à frente da parte inicial do processo, embora ele seja sempre aberto e fechado, em termos solenes, pelo “provedor-mor” (ou pelo “juiz dos feitos dos h. e capelas”, em períodos onde parece ter havido uma separação dos cargos, como veremos abaixo)<sup>417</sup>. São ainda referidos “solicitadores”, como sejam Afonso do Casal (1499-1500)<sup>418</sup> e Diogo de Barros (de 1499 a 1503)<sup>419</sup>. Estes funcionários deveriam deter alguma

---

<sup>414</sup> *Registos*, pp. 396-397.

<sup>415</sup> Por exemplo, em 1504 detinha o cargo um tal Sebastião Fernandes (a 22.07.1504: mercê do ofício de escrivão da receita e despesa dante o recebedor dos dinheiros e cousas das obrigações de todas as capelas e mercearias de Lx e termo, segundo a forma do “regimento novo” – I.A.N./ T.T., *Chanc. D. Manuel*, lvº 23, fl.53).

<sup>416</sup> *Registos*, pp. 361-366 e 375-376 (deputados: Diogo Lopes de Carvalho, Gonçalo Figueira e Pero Vaz da Veiga; estes dois últimos são referidos como “estando nas audiências com o Desembargador”, em 1503, num instrumento de empraçamento de bens da capela de Bartolomeu Joanes, feito após se terem examinado as benfeitorias feitas nas casas, e de Estêvão Martins, provedor-mor, o Dr. Diogo Lopes de Carvalho, Pero Vaz da Veiga e Gonçalo Figueira, deputados, terem acordado a 22.12.1503, em cumprimento do “Regimento dos Hospitais”, alterar o foro antigo de 1.700 reais e 2 galinhas anuais, pelo removimento do contrato (IAN/TT, *Chanc.D. Manuel*, lvº 22, fls. 65-66. Os deputados, com Pedro Vaz da Veiga em vez de Diogo Lopes de Carvalho, já estavam em actuação pelo menos desde 15.04.1499 (alvará dando autoridade ao mestre-escola para intervir em casos que impeçam os três deputados de por os foros, in *Registos*, p. 387). Em 1503, por doença do mestre-escola, são autorizados a proceder sem ele (*Registos*, 388; Silva Carvalho, 119-120, com erro de data e ambiguidade quanto às funções em que os deputados suprem Estêvão Martins).

<sup>417</sup> Para o procedimento dos tombos, cfr. infra.

<sup>418</sup> Instrumento de empraçamento de bens do hospital de Santa Maria de Alfama a Pedro Dias, na presença de Estêvão Martins, mestre-escola (etc.) e Afonso do Casal, “solicitador dos hospitais e capelas” (e outros) (1499, Abril 5) - IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 22, fls. 83-84; instrumento de empraçamento feito a Diogo Fernandes de bens da capela de João Afonso, na presença dos mesmos (1499, Julho 1) - IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 22, fls. 8v-9; instrumento de empraçamento de bens do hospital de S. Vicente (1499, Novembro 11) (*Chanc. de D. Manuel*, ed. CUP IX, doc. 3845); instrumento de aforamento de bens do mesmo (1500, Abril 21) (*Chanc. de D. Manuel*, ed. CUP IX, doc. 3856).

<sup>419</sup> Carta de 19.01.1499, em IAN/ TT, *Chanc. de D. Manuel*, lvº22, fl.22-23; de 31.03.1502, em IAN/ TT, *Chanc. de D. Manuel*, lvº35, fl.3v (ed. Silva Carvalho, op. cit., pp.103-104), e de 21.11.1504 em IAN/ TT, *Chanc. de D. Manuel*, lvº22, fl.103v-104).

formação jurídica, e, no caso do primeiro, pertencia, ao que tudo indica, a uma família da burguesia letrada lisboeta com prática de administração de instituições pias, os “do Casal”<sup>420</sup>.

Existia ainda um conjunto alargado de funcionários médios e menores, que provêm quase todos do reinado de D. João II, demonstrando a continuidade permitida por D. Manuel. Desde logo, os escrivães, em quantidade necessária à grande actividade burocrática do Juízo - vários escrivães do “provedor e juiz”: Afonso de Freitas (de 1492 a 1498)<sup>421</sup>; Gaspar de Castro, “escrivão público dos hospitais” (1494-1499)<sup>422</sup>; Martim de Castro, que desempenhará o cargo durante mais de quarenta anos (1493-1537)<sup>423</sup>; Álvaro Lopes (nomeação em 1507)<sup>424</sup>. Depois, o porteiro, funcionário indispensável ao procedimento, consignado pelos vários regimentos, de pregão público dos bens disponíveis das instituições pias<sup>425</sup>.

Poucos anos depois do seu primeiro regimento, a orgânica do Juízo vai sofrer modificações num sentido que aponta já para a solução drástica adoptada em 1564, durante a regência do Cardeal D. Henrique: a separação do Hospital de Todos-os-Santos e a equiparação do Juízo das Capelas às restantes provedorias do reino<sup>426</sup>. Inicia-se então, por

<sup>420</sup> Afonso do Casal pertence, segundo nos parece muito provável, pela singularidade do apelido, aos “do Casal” que durante os séculos XIV-XV fez parte dos grupos de famílias que, embora de extracção não-nobre, manteve uma ligação continuada à corte (RCG, p. 52), e que contou com vários membros entre o funcionariado camarário lisboeta e a administração régia. O primeiro parece ter sido Rui Garcia do Casal, alcaide-mor de Lisboa em 1331 (Mário Barroca, *Epigrafia*, vol. 2, t. II, p. 1670). Deve ainda mencionar-se Álvaro do Casal, provedor do “hospital dos meninos” em 1476, cargo que parece ter herdado do sogro, João Carreiro. Ambos detinham o estatuto de “cidadãos de Lisboa”, fazendo parte da elite dirigente camarária, tendo Álvaro do Casal desempenhado o cargo de vereador em 1480 (a mulher deste, Catarina Eanes Carreira, é uma das instituidoras da nossa amostra documental: reg. 39).

<sup>421</sup> Sobre a nomeação inicial, confirmada por D. Manuel em 1495, cfr. Silva Carvalho, op. cit., p. 102; para a cessão: instrumento de nomeação de Martim de Castro, escudeiro da Casa Real, como escrivão dos hospitais, capelas (etc.), como até aí o desempenhara Álvaro de Freitas, a quem ele comprara o ofício (1498, Novº 15)-IAN/TT, *Chanc. de D. Manuel*, lvº 44, fl. 12.

<sup>422</sup> Pelo menos desde 1494, porque nessa data Martim de Castro se refere a documentos feitos a partir da sua nota (IAN/TT, *HSJ*, “Série preta”, lvº 1134, fl. 131v); a última menção data de Abril de 1499 (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 22, fls. 83-84).

<sup>423</sup> Encontramo-lo pela primeira vez em 1493, Janº 15, como escrivão num documento de emprazamento de bens do hospital de Sta. Mª dos Sapateiros (IAN/TT, *HSJ*, “Série preta”, lvº 1134, fl. 172v; e, inserto em confirmação posterior, na *Chanc. D. Manuel*, ed. CUP, vol. X, p. 101); última carta conhecida: *Registos*, p. 449.

<sup>424</sup> Nomeado escrivão das heranças das capelas e mercearias anexas ao hospital, em 1507 (notificação ao Dr. Rui Lopes e a Gonçalo de Miranda em 30 de Julho desse ano, em *Registos*, p. 402).

<sup>425</sup> Entre outros, Lourenço de Évora, desde 1498 (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 32, 31 r/v) e Pedro Álvares, desde 1502 (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 22, fls. 42-43).

<sup>426</sup> As modificações deste ano passam também pela entrega da administração do Hospital à Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, que se terá recusado a continuar a administrar as capelas e morgados de Lisboa, juntando ao seu Juízo privativo, que tinha por privilégio, apenas o Juízo do Hospital) (cfr. o alvará de 4-12-1564 a seguir citado; e, sobre o processo de entrega à Misericórdia, Mário Carmona, op. cit., pp.28-29 e p. 195). A legislação que determina a mudança é a seguinte: alvará de 4 de Dezembro de 1564, extinguindo o Juízo das Capelas junto ao Hospital de Todos-os-Santos (IAN/TT, *HSJ*, “Série Preta”, lvº 1116, fls. 322v-324v [“*Livro de Registo geral do Hospital de Todos-os-Santos. Cópia dos diplomas registados no lv.1 (1501-1606) do Registo Geral. Reforma do séc.XVIII*”]; 6 de Dezembro de 1564: regimento do provedor das capelas e resíduos de Lisboa (Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes*, p. 1, tít. 15, lei I (ed fac-similada da ed. de 1569, Lisboa, Fundação Calosute Gulbenkian, 1987, fls. 38v-40); alvará de 18 de Dezembro de 1565: regimento do juiz dos feitos das Misericórdia e Hospital de Todos-os-Santos (confirma a exclusão dos feitos das capelas de Lisboa) (idem, ed. cit., fls. 37r/v); 15 de Março de 1566: alvará que derroga em parte o *Regimento do provedor das capelas e*



razões várias que passaremos a analisar, o fim do ciclo de excepcionalidade que D. João II e D. Manuel tinham querido conferir às instituições pias de Lisboa.

Na origem do problema parecem estar, em primeiro lugar, os conflitos de interesses entre as duas instituições “geminadas” – o Juízo das Capelas e o Hospital. No final do ano de 1506, após a morte de Estêvão Martins, é nomeado um novo juiz dos feitos dos bens do Hospital e capelas, o Dr. Rui Lopes, o qual contudo terá poderes mais restritos que o seu antecessor. De facto, logo na nomeação estabelece-se que o despacho das decisões já não será feito pelos desembargadores “deputados” que até aí tinham existido junto de Estêvão Martins, e que haverá apelo e agravo das suas decisões para os “desembargadores da Casa da Suplicação juízes das cousas das ditas capelas e espritaes”<sup>427</sup>. Depois, cessa a acumulação de funções com a Provedoria do Hospital, passando a deter este cargo, desde pelo menos Julho desse ano, Gonçalo de Miranda<sup>428</sup>. Deve salientar-se que tanto ele como Rui Lopes eram capelães régios, tal como o fora Estêvão Martins<sup>429</sup>. Apesar da modificação institucional, que terá a ver com o aumento dos encargos do provedor hospitalar, continua presente a importância daquela função, que, salvo em substituições ocasionais, será acumulada por todos os provedores manuelinos. Por outro lado, Rui Lopes detinha uma qualidade decerto indispensável à sua nova função, que para Gonçalo de Miranda nunca aparece mencionada: tal como Estêvão Martins, era protonotário da Sé Apostólica<sup>430</sup>, o que lhe permitiria lidar com as licenças vindas de Roma, relativas às instituições pias. Verifica-se portanto que, apesar da separação de funções, há ainda uma clara linha de continuidade em relação à orgânica primitiva.

As divergências entre os dois funcionários irão porém agravar-se. Entre Maio e Julho de 1507, o rei vê-se obrigado a aclarar as respectivas competências, dando neste último mês a Rui Lopes instruções definitivas<sup>431</sup>. Os conflitos jurisdicionais prolongam-se porém pelo menos até finais do ano, sendo Rui Lopes várias vezes admoestado para não se ocupar da

---

*resíduos de Lisboa* (idem, ed. cit., fl. 140v); 15 de Dezembro de 1566: alvará que acrescenta elementos ao mesmo (idem, ed. cit., fls. 40v-41v).

<sup>427</sup> *Registos*, pp. 396-397; Silva Carvalho, op. cit., p. 135.

<sup>428</sup> Miguel Costa Santos, *Catálogo dos provedores e enfermeiros-mores do Hospital Real de Todos-os-Santos e do Hospital de S. José*, p. 7, Porto, tip. da “Enciclopédia Portuguesa”, 1918; esta é a data da primeira carta transcrita nos *Registos* que lhe é dirigida, precisamente a propósito das competências do Dr. Rui Lopes (ed. cit., pp. 517-17).

<sup>429</sup> Sobre Gonçalo de Miranda, op. cit. na nt. anterior; sobre Rui Lopes: intitulação como tal em IAN/TT, *HSJ*, “Série Preta”, lvº 1117, fl. 16v (em aforamento de bens de capela a que preside, em 13-4-1508).

<sup>430</sup> Intitulação no documento citado na nota anterior.

<sup>431</sup> *Registos*, p.398 (carta régia de 1507, Maio 4, sobre forma de separação dos cargos); p. 399 (carta régia de 1507, Julho 5, com instruções ao Dr. Rui Lopes sobre as suas competências; enviada cópia a Gonçalo de Miranda no mesmo dia: pp. 516-517); pp. 400-401 (carta régia de 1507 Julho 29, a Gonçalo de Miranda sobre competências do Dr. Rui Lopes).

gestão das capelas do Hospital, mas apenas nas da cidade de Lisboa<sup>432</sup>. Talvez por isso Rui Lopes deixa o cargo em 1508<sup>433</sup>, seguindo-se um período em que Gonçalo de Miranda acumula os dois cargos (talvez até Março de 1509, altura em que é substituído no cargo)<sup>434</sup>. Esta acumulação desaparece durante o período em que o Licenciado Álvaro Eanes desempenha o cargo de "juiz dos feitos do Hospital", entre Agosto de 1509<sup>435</sup> e Outubro de 1510<sup>436</sup> - pois pela mesma época teriam desempenhado o cargo de provedor Pedro de Lemos e depois João Subtil<sup>437</sup>. De facto, nos tombos que faz, em 1509, Álvaro Eanes intitula-se apenas "Juíz e provedor dos hospitais, capelas, albergarias e confrarias de Lisboa e termo"<sup>438</sup>. Depreende-se portanto que a acumulação de funções é então considerada prejudicial; por outro lado, confirma-se o perfil "espiritual" do provedor, uma vez que tanto Pedro de Lemos como João Subtil são capelães régios<sup>439</sup>.

As oscilações institucionais não terminam porém aqui. A partir de 1511, pelo menos, o Provedor D. João Subtil acumula de novo os dois cargos, pois sabemos-lo provedor-mor do Hospital e é como "provedor-mor das capelas etc.", que preside à elaboração de capelas que não estão directamente nas mãos do Hospital, o que fará até ao final do período por nós estudado<sup>440</sup>. É no entanto possível que se tenha mantido alguma divisão de competências, dado que, pelo menos a partir de 1517, encontramos de novo um "Juiz dos feitos do Hospital e capelas", ininterruptamente, até 1521. Em 1517 o cargo é desempenhado pelo Dr. Estêvão

<sup>432</sup> *Registos*, pp. 400-401 (1507 Julho 29, carta régia a Gonçalo de Miranda sobre competências do Dr. Rui Lopes); p. 402 (1509, Setembro 11, carta régia a Gonçalo de Miranda (?), dando-lhe competência sobre capelas e mercearias do hospital, e retirando-a a Rui Lopes); pp. 402-403 (1507, Novº 10, carta régia a Rui Lopes, proibindo-o de exercer qualquer jurisdição sobre oficiais do Hospital); p. 403 (1507, Dezembro 17, carta régia a Rui Lopes, abrindo algumas excepções à proibição de 10 de Novembro anterior).

<sup>433</sup> Carta régia de 1508, Novembro 13, a Gonçalo de Miranda, dando-lhe as funções que até aí desempenhara Rui Lopes, que deixara o cargo por ter recebido um benefício com ele incompatível, na Sé de Évora (*Registos*, p. 406).

<sup>434</sup> Carta régia aos oficiais do Hospital, dando Diogo Álvares como vedor do Hospital, devendo ainda servir de provedor enquanto este não estiver nomeado (*Registos*, pp. 409-410). É uma das substituições provisórias a que nos referimos, dado que em 12 de Maio de 1509 há já um provedor oficial, Pedro Lemos, capelão régio (Miguel Costa Santos, *Catálogo*, p. 8).

<sup>435</sup> *Registos*, pp. 410-11.

<sup>436</sup> *Registos*, p. 419.

<sup>437</sup> Pedro Lemos: Miguel Costa Santos, *Catálogo*, p. 8: desempenhou o cargo apenas entre Maio e Outubro de 1509; João Subtil: idem, pp. 8-9: desempenhou o cargo a partir de 10.10.1509, até 1518; foi suspenso nessa data e reintegrado na função em Maio de 1519, conservando-a até Março de 1524.

<sup>438</sup> Os tombos presididos por Álvaro Eanes encontram-se em IAN/TT, *JCRLP*, lvº 1189, fls. 161v, 168, 177, 188v e 201; e idem, lvº 1190, fls. 1 e 6v (cfr. Quadro III).

<sup>439</sup> Pedro de Lemos: IAN/ TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 26, fls. 67r/v (carta de perdão, com multa recebida por Pedro Lemos, capelão, escrivão da Arca da Piedade, em 21.03.1496); D. João Subtil: biografia em A. D. Sousa Costa, *O mosteiro de S. Salvador da Vila de Grijó*, pp. 87-90, Grijó, Fábrica da Igreja Paroquial de Grijó, 1993.

<sup>440</sup> D. João Subtil é referido como "capelão do rei, do seu desembargo nas coisas que pertencem aos hospitais e capelas de Lisboa e termo, juiz e provedor delas", num aforamento de bens do Hospital de Todos-os-Santos, a que preside, em 24.05.1511- IAN/TT, *HSJ*, "Série Preta", lvº 1117, fl. 120v); por outro lado, preside à elaboração de tombos entre 1513 e o final do seu mandato, sendo o último conhecido de 1521 (IAN/TT, *JCRLP*, lvº 1190, fl. 15 e fl. 186v).

Dias, da Casa do Cível<sup>441</sup>; entre esta data e 1521, ele é substituído interinamente por vários colegas, oriundos daquele mesmo tribunal<sup>442</sup>; em 1521, por seu falecimento, é nomeado para o cargo o Dr. João Mendes<sup>443</sup>, que, saliente-se, possuía formação em direito canónico<sup>444</sup>.

Um segundo factor de instabilidade terão sido as relações com os tribunais superiores, que não veriam de bom grado a excessiva autonomia do Juízo das Capelas. Como vimos, dos “desembargadores deputados”, com amplos poderes, passa-se em 1506 para a existência de apelo e agravo os Desembargadores da Casa da Suplicação<sup>445</sup>. Em 1510, porém, o rei manda que o despacho se volte a fazer exclusivamente no Hospital, com três desembargadores de cujas sentenças não haverá apelo nem agravo para a Casa da Suplicação<sup>446</sup>. Esta decisão tentava porventura solucionar o problema denunciado nas queixas feitas em 1507 pelo Juiz do Hospital e Capelas<sup>447</sup>, sobre a interferência dos sobrejuizes e do corregedor, a que o rei respondera imediatamente com uma carta a todas as justiças régias proibindo-as de tomar conhecimento dos feitos que pertenciam ao Juiz e desembargadores do Hospital e capelas de Lisboa<sup>448</sup>.

Voltou-se portanto, em 1510, ao sistema de desembargadores deputados, que trabalhavam em estreita colaboração com juiz do Hospital e capelas, o que corresponde a novo reforço da instituição assistencial e pia. Parece ainda provável que tenha sido a partir de então que os desembargadores passam a ser oriundos da Casa do Cível<sup>449</sup>, situação que era a

<sup>441</sup> *Registos*, p. 431: carta régia de 23.12.1517, ao bispo provedor, informando-o de que o Lic. António Lopes, sobrejuiz da Casa do Cível, servirá de juiz dos feitos do Hospital enquanto durar a indisponibilidade do titular do cargo, o Dr. Estêvão Dias.

<sup>442</sup> Cfr. nt. anterior; em 12 de Julho de 1520, por falecimento do Lic. António Lopes, o Dr. Fernão Martins é nomeado em 1520 substituto do Dr. Estêvão Dias (*Registos*, p. 433); a pertença à Casa do Cível está atestada entre 1517 (12 de Janeiro: carta de nomeação de desembargador, em IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 25, fl. 163v-165) e 1521 (23 de Maio: mercê do ofício de segundo dos agravos, em *idem*, lvº 39, fl. 7v).

<sup>443</sup> 15 de Agosto de 1521: carta de nomeação do Dr. João Mendes como desembargador dos feitos do hospital e capelas, em substituição de Estêvão Dias, que faleceu. Ordena-se ao bispo de Safim, provedor do hospital e capelas, que o emposse do cargo (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 18, fl. 6; parcialmente transcrita em Silva Carvalho, op. cit., p. 103). Não conseguimos encontrar outros documentos relativos à sua carreira na administração régia, de modo a apurar se pertencia também à Casa do Cível.

<sup>444</sup> Referido em carta de 1501 (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 37, fl. 39); em 1509 adquirira já formação em direito civil, pelo que pede para ser examinado com “doutor *in utroque iure*” (súplica papal, ed. em CUP, X, doc. 4228).

<sup>445</sup> *Registos*, pp. 396-397. Tal é reiterado em várias cartas: 27 de Janeiro de 1507 (*idem*, pp. 397-398); 5 de Julho do mesmo ano (*idem*, p. 399); 30 de Agosto de 1509, já dirigida ao Lic. Álvaro Eanes (*idem*, pp. 410-11).

<sup>446</sup> *Registos*, 414.

<sup>447</sup> *Registos*, p. 400: carta régia de 22 de Julho, respondendo ao Dr. Rui Lopes e assegurando-lhe os seus direitos. Infelizmente não se indica qual a instituição a que pertenciam aqueles oficiais.

<sup>448</sup> Carta de 22 de Julho, in *Registos*, p. 400.

<sup>449</sup> Os três desembargadores indicados são Estêvão Dias, António Dias e Fernão Álvares de Almeida. Os dados que conseguimos coligir relativos às respectivas carreiras comprovam a sua proveniência daquele tribunal. Assim, Estêvão Dias é nomeado a 27 de Junho de 1504 ano sobrejuiz da Casa do Cível (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 23, fl. 57v); entre esta data e 1521, ano em que morreu, é referido na documentação régia, em 1508, no mesmo cargo (*idem*, lvº 19, fl. 43v) e em 1521 a sua viúva recebe a tença correspondente ao cargo de “desembargador do Cível” (*idem*, lvº 18, fls. 2 r/v). O Dr. António Dias é nomeado sobrejuiz e corregedor daquele tribunal em 8 de Outubro de 1500 (*idem*, ed. em CUP, X, doc. 3875); a partir de data desconhecida desempenhou nele o cargo de “segundo dos agravos” (IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 39, fl. 7v) e em 1521

efectiva em meados do século XVI, segundo as descrições coevas da cidade de Lisboa, nas quais o Hospital Real e as suas importantes estruturas anexas ocupavam um lugar de destaque. Tanto Cristovão Rodrigues de Oliveira como João Brandão mencionam expressamente o facto de Todos-os-Santos deter uma “relação” própria, detendo-se a descrever a sua orgânicas<sup>450</sup>.

Analizadas os aspectos institucionais considerados de maior pertinência, terminaremos o nosso estudo pela análise de um dos mais importante procedimentos da reforma manuelina das instituições pias, já analisado noutros casos – o processo de cadastro daquelas. No caso do Juízo das capelas de Lisboa, ocorre a circunstância excepcional de não se ter totalmente perdido o testemunho desta actividade, que se revelava fundamental não só para a Coroa, que assim controlava melhor as instituições particulares, mas também para os detentores das mesmas, que adquiriam delas um conhecimento aprofundado<sup>451</sup>. De facto, a parte mais significativa do arquivo que subsiste corresponde aos procedimentos para elaboração de tombos, a cargo do provedor ou juiz (ou do seu procurador)<sup>452</sup>.

Os tombos que subsistem, num total de 62, permitem-nos conhecer bem os procedimentos<sup>453</sup>. Entre 1502 e 1521, mantêm-se essencialmente na mesma. O provedor manda abrir o "processo", dirigindo-se ao administrador em funções e pedindo-lhe os documentos comprovativos da instituição, da sua posse e do cumprimento dos encargos. Estes são transcritos no início do tombo (o que nos possibilita portanto conhecer reunir documentação mais antiga, como o testamentos e instituições, que de outro modo estariam irremediavelmente perdidos). Ao contrário de tombos e "autos de conta" posteriores, que só transcrevem as verbas que mais interessam ao procedimento administrativo em curso, os tombos manuelinos deste juízo das capelas lisboeta transcrevem a totalidade dos testamentos

---

recebe o de chanceler da mesma casa (idem, lvº. 39, fls. 75v-76). Por fim, Fernão Álvares de Almeida, que tem uma carreira mais tardia que os outros, surge na documentação régia apenas em 1520, como “desembargador régio” e ouvidor na casa do Cível (CUP, XI, doc. 4936).

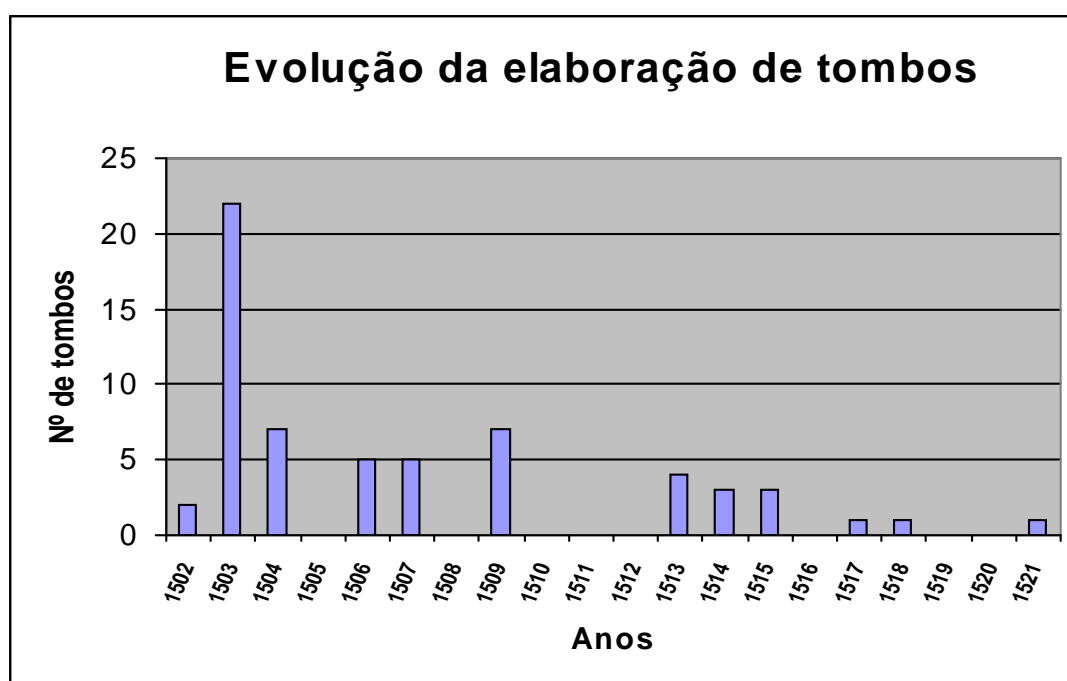
<sup>450</sup> A mais antiga, de 1552, é da autoria de João Brandão, e não refere a origem dos desembargadores. O facto de deter juízo privativo é contado entre as “grandezas da Casa” (*Tratado da Majestade, grandeza e abastança da cidade de Lisboa, na 2ª metade do século XVI*, ed. A. Braamcamp Freire e Gomes de Brito, pp. 119-120, Lisboa, Livr. Ferin, 1923; Cristovão Rodrigues de Oliveira, que escreveu entre 1551 e 1555, menciona expressamente que os desembargadores vêm da Casa do Cível, duas vezes por semana, e que tudo foi ordenado por D. Manuel (*Sumário em que brevemente se contem algumas cousas (assim eclesiasticas como seculares) que ha na cidade de Lisboa*, ed. A. Vieira da Silva, pp. 49-50, Lisboa, Ed. Biblion, 1938).

<sup>451</sup> Como demonstrámos em *O morgadio em Portugal*, pp. 222-231.

<sup>452</sup> São os livros 1188-1190 do IAN/TT, JCRLP, cuja origem arquivística teremos ocasião de estudar infra, pp. 241 ss. Outra parte do arquivo, também importante, porque testemunha da actividade de rentabilização das propriedades, poderá ser parcialmente reconstruída a partir do resumo dos actos dos deputados que verificam os foros, resumos esses que são feitos pelos documentos de chancelaria régia que depois os confirmam, e que contêm nomes e datas. Um trabalho mais complexo será o de destrinçar, no fundo do Hospital de Todos-os-Santos, as partes relativas ao Juízo das Capelas (nomeadamente nos livros de escrituras originais, n.os 1133 e 1134 de IAN/TT, HSIJ, “Série Preta”).

e instituições. O "provedor do Hospital" ou, mais frequentemente, o seu "procurador" examinam estes documentos e fazem aos administradores as interrogações e petições que consideram necessárias; estes respondem. Trata-se da "alegação entre as partes" (infelizmente só mencionada) que é em seguida examinada pelos Desembargadores próprios. A sentença é depois proferida, mandando-se invariavelmente fazer tombo dos bens e, caso seja necessário, cumprir encargos em atraso (ou operar algumas modificações nos encargos, de futuro). O provedor-mor vê toda a documentação resultante, incluindo o tombo, e profere as ordens e advertências finais - por norma, pôr um letreiro de pedra no túmulo e por vezes letreiros nos bens, e saber que contravenções implicam sanções. Um tombo idêntico é entregue ao administrador<sup>454</sup>.

Terminaremos fazendo duas séries de observações. A primeira prende-se com o ritmo de elaboração dos tombos. O gráfico que se segue permite uma rápida apreensão deste parâmetro:



É bem claro que a primeira época do Juízo registou uma actividade significativa, o que está de acordo com a nossa hipótese de uma “crise institucional” após a morte de Estêvão

<sup>453</sup> Cfr. Quadro III.

<sup>454</sup> "Processo-tipo", dos vários juízes e anos, a partir de alguns tombos do lvº1188 (de 1502 e 1503, por Estêvão Martins: fls. 1-6v: capela de Gonçalo Eanes; 7-11, capela de Inês Afonso; fls. 12-18, capelas de Beatriz Eanes; fls. 19-31, capela de Ausenda Leonardes; fls. 32-37, capela de João Afonso Crispim; fls. 38-48v, capela de Fernão Pires e Constança Vicente; fls. 49-58, capela e albergaria de Gonçalo Vaz; fls. 59-72, capela de João Anes Palhavã e Sancha Pires) e lvº1190 (de 1509, por Álvaro Eanes: fls. 1-6, capela de Gomes Anes e Catarina Fernandes; e fls. 6v-14v, capela de João Gonçalves e Brites Anes; de 1513, por D. João Subtil: fls. 15-81, capela do Dr. Pedro Nunes; fls. 81v-88, capela de Isabel Henriques; de 1521, pelo mesmo: capela de Pedro Afonso, fls. 186v-194).

Martins. O pico sucedido em 1503 poderá explicar-se tanto com o élan inicial, como a maior atenção dada ao procedimento de actualização dos foros dos bens, a partir do *Regimento de 1504*. É ainda possível que a crescente importância e dimensões do Hospital de Todos-os-Santos desviasse os esforços de cadastro das capelas. A evolução subsequente aponta para um claro abrandamento, mas apesar de tudo, os sucessivos juízes vão realizando vários tombos: cinco com o Dr. Rui Lopes, sete com Álvaro Eanes (ambos ocupam o cargo por pouco tempo), quatorze com D. João Subtil. Com este dirigente, a tombação adquire um ritmo mais certo, mas vai diminuindo em quantidade. Podemos por fim supor que o número de capelas em condições de elaborar cadastro tivesse sido atingido, ou, talvez mais provavelmente, dada a grande quantidade que fica de fora, que a série arquivística não esteja completa.

A segunda observação tem a ver com a grande vitalidade das administrações particulares que estes tombos revelam. Todas as instituições estão na mão de administradores leigos, as mais das vezes descendentes do fundador. Todos eles se dirigem ao funcionário régio, exibindo documentação vária que comprove os seus direitos à posse dos bens, e os deveres consequentes. No conjunto dos sessenta e dois tombos, as obrigações pias são cumpridas de forma generalizada; quando se registam prevaricações, os funcionários régios optam pela via negocial, reduzindo ou espaçando as prestações em atraso. Não assistimos a único caso de confisco, e as instituições permanecem na mão dos particulares. É certo que as lacunas arquivísticas não nos permitem ter absoluta certeza sobre a exemplaridade desta série de tombos. Poderá ter existido uma outra, paralela, relativa às instituições confiscadas. Do mesmo modo, a própria série em análise, ao não transcrever as alegações entre as partes, priva-nos do conhecimento perfeito da gestão da conflituosidade. Apenas o estudo dos milhares de maços de processos originais existentes no fundo arquivístico (neste momento, não descritos em termos de instituição ou de data) poderá eventualmente responder a estas questões. No entanto, como procuraremos demonstrar no capítulo que segue, da parte dos administradores, ou seja, da “esfera privada” das instituições pias, havia mecanismos firmes e seguros de defesa contra a ingerência das autoridades, régia e eclesiástica, e tal fazia com que a regulação do sistema se fizesse muito mais pela via negocial do que pela imposição de normas absolutas. Esta característica, que de resto corresponde ao dominante no sistema legal de Antigo Regime, vinha também ao encontro da forma de autoridade paternalista, reguladora e “moralizante” exercida pela Coroa tardo-medieval, e preconizada pelo direito canónico, como temos vindo a tentar demonstrar.

#### **4. Um estudo de caso: o tribunal régio e a capacidade sucessória das «almas em glória» (1472-c. 1542)**

Entre 1472 e 1542, os tribunais régios portugueses procederam à resolução de quatro processos que visavam o reconhecimento legal das capacidades sucessórias de um morto. Melhor dizendo – de um vivo, uma vez que o que se invocava, da parte dos interessados naquele reconhecimento, era que determinados tipos de morte conduziam inevitavelmente as suas vítimas ao «estado glorioso», à vida eterna da alma. Como tal, os que a sofriam deviam ser considerados vivos, podendo herdar dos seus pais e transmitir aos seus filhos, evitando que as suas heranças fossem parar a linhas transversais.

O estudo destes casos interessa-nos no contexto do presente capítulo porque, tal como tudo o que temos vindo a estudar, se passa na esfera jurídica. O que se procura não é do foro devocional, mas sim algo que pertence ao direito de propriedade e sucessão. O título de “tidos por vivos”, com que aparecem nas sentenças, não é conferido aos protagonistas dos processos por uma instância religiosa, mas sim julgado em tribunal civil, régio. Não se trata de um simples testemunho sobre a crença na morte como mártires de determinadas pessoas, mas da comprovação de que a certeza da entrada da alma na vida eterna dava àquela direitos jurídicos na terra, no que dizia respeito à propriedade e à sucessão.

Na nossa análise, em que estudámos o processo de “reificação” legal das almas proprietárias, através da acção régia, de modo a perceber quem era o “sujeito de direito” por detrás das capelas, a questão dos “tidos por vivos” é como que um desenlace lógico, algo que nos permite alcançar uma melhor compreensão do funcionamento do sistema. As almas das capelas estavam num estado intermédio, e tinham portanto de ser representadas, quanto aos seus direitos legais – já vimos, por exemplo, como o Juiz das Capelas de Lisboa surge, nas cartas régias, como o “procurador dos defuntos”. Eram as propriedades dessas almas que podiam garantir-lhes a vida eterna, enquanto estivessem no Purgatório.

No estádio seguinte, o do Céu, a vida eterna alcançada pelos mártires garantia-lhes as suas propriedades. De facto, nos casos em estudo nas linhas que se seguem, dá-se um passo em frente na questão, alcançando-se o corolário de todas estas formulações religioso-culturais. Veremos em primeiro lugar as circunstâncias concretas destes quatro processos, para em seguida tentar perceber quais são os diversos campos de referência em presença. O nosso objectivo é, assim, caracterizar os elementos jurídicos que permitem conferir uma “vida legal” às almas, de modo a perceber melhor o funcionamento destas como “sujeitos de direito”.

Os quatro processos chegaram até nós de forma muito sumária, sendo necessário recorrer a fontes complementares para os reconstruir o mais aproximadamente possível<sup>455</sup>. Conhecemos apenas, em forma abreviada, as sentenças a eles relativas – três finais, e uma interlocutória. Todas estão insertas na discussão de outra, mais tardia, feita por António da Gama na sua obra *Decisiones Supremi Senatus Invictissimi Lusitaniae Regis* (1578)<sup>456</sup>. O tema que assim se trata, a partir de casos práticos, como é norma neste género de tratado jurídico<sup>457</sup>, é um clássico, incontornável em todas as obras que abordem o direito sucessório, nas épocas medieval e moderna: a rivalidade sucessória entre tio e sobrinho. Tornou-se obrigatório em especial nas áreas geográficas onde adquire grande importância a sucessão por primogenitura e masculinidade, como a Península Ibérica<sup>458</sup>. Em Portugal, ele tomava sentido tanto no caso do morgadio<sup>459</sup> como no dos “bens da Coroa”, propriedade para a qual a legislação régia quatrocentista conhecida por “Lei Mental” consagrara estritas formas sucessórias<sup>460</sup>. Esta lei, de resto, não pode ser separada dos modelos que conduziram ao predomínio da vinculação, embora, na teoria, funcionasse em muito maior proveito da Coroa do que os morgadios, que aos poucos construíram um verdadeiro sistema de retenção da propriedade na linhagem<sup>461</sup>. Quer uma quer outra destas formas legais, contudo, instauraram a sucessão por “melhor linha”, primogenitura e masculinidade, dando origem aos casos como os que agora estudamos. Vejamos portanto com algum pormenor o que estava em jogo.

A opção pelo sobrinho em detrimento do tio acabou por constituir o modelo sucessório “tipo”, no morgadio<sup>462</sup>, mas não esteve isenta de problemas. Opunha-se, por um lado, ao modelo feudal clássico, em que o tio paterno prevalecia sobre o sobrinho, sucedendo ao pai, no caso de morte do irmão mais velho (ou seja, o grau “mais próximo” prevalecia sobre a “melhor linha”<sup>463</sup>); por outro, segundo alguns autores, existiam razões morais para a recusa da

<sup>455</sup> Devido ao desaparecimento dos arquivos das instituições judiciais medievais, restam pouquíssimos processos e sentenças dos tribunais régios. As sentenças que estudaremos de seguida, insertas num tratado jurídico do séc. XVI, tornam-se assim preciosas, embora a forma fragmentária como chegaram até nós implique a necessidade de reconstituição das circunstâncias dos processos, bem como a desmontagem da interpretação do jurista que as recolhe e comenta.

<sup>456</sup> A que já nos referimos acima, ao analisar um “parecer” também nela inserto, relativo à necessidade de atribuir um “sucessor idóneo” às instituições pias caídas na posse da Coroa (cfr. p. 148, nt. 184).

<sup>457</sup> J.-M. Scholtz, “Legislação e jurisprudência”, pp. 572-77.

<sup>458</sup> Bartolomé Clavero, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla (1369-1836)*, pp.211-214, Madrid, Siglo XXI, 1974.

<sup>459</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 95-107; Isabel Beceiro-Pita, Ricardo Córdoba de la Llave, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana, siglos XII-XV*, pp. 62 ss, Madrid, CSIC, 1990.

<sup>460</sup> Sobre a “Lei Mental”, cfr. A. M. Hespanha, *História das instituições- épocas medieval e moderna*, pp. 286-89, Coimbra, Livr. Almedina, 1982.

<sup>461</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 233 ss.

<sup>462</sup> Bartolomé Clavero, *Mayorazgo*, pp. 212-213.

<sup>463</sup> Por detrás destas posições em confronto estava o velho tema do “jus sanguinis”, discutindo-se qual o parente mais próximo do fundador – o seu filho, ainda que não primogénito, ou o neto, filho de primogénito (E. Champeaux, “*Jus sanguinis*: trois façons de calculer la parenté au Moyen-Âge”, *Révue Historique du Droit français et étranger*, t. 12 (1933), pp. 241-290). Àquela sucessão, mais “natural” (e mais realista, quando se



“melhor linha”, pois cometia a injustiça de preterir o grau mais próximo, o “mais natural”<sup>464</sup>. Assim sendo, o que a legislação e a doutrina acabaram por consagrar, para permitir a sucessão por “melhor linha”, foi o chamado “direito de representação”, uma “ficção jurídica” decalcada sobre a identificação pai/filho da sucessão régia, entre outras origens. Tendo em conta a força do documento fundador, no caso do morgadio, ressaltava-se porém que o direito de representação só teria lugar caso o instituidor não tivesse declarado outra coisa na instituição, e que o tivesse feito, de modo explícito e inequívoco<sup>465</sup>. Por exemplo, se o instituidor tivesse estatuído que à sua morte o morgadio ficaria para o “filho varão maior que dele ficasse”, tal bastava para excluir o direito de representação, e o tio preferia o neto.

No que toca à Lei Mental, o caso era bem mais claro. Os bens da Coroa ficavam sempre ao filho varão mais velho do último possuidor, o que abria a porta aos filhos deste e excluía o seu neto cujo pai tivesse morrido em vida daquele<sup>466</sup>. Ou seja, não era sequer contemplado o direito de representação. A abertura de exceções, por percalços sucessórios, residia na mercê régia<sup>467</sup>.

Ora, o que esteve em jogo nos quatro processos em análise, foi precisamente o direito à herança de “netos” cujos pais tinham morrido em vida do avô, e cujas propriedades eram bens da Coroa. Segundo as normas vigentes, à morte dos avós, que ainda detinham a propriedade, os bens passariam para os seus filhos mais velhos. O filho de cada um dos primogénitos mortos perdia portanto o direito à herança, no momento da morte do pai. Os herdeiros lesados tinham então, simplesmente, de provar que os respectivos pais não estavam mortos, e que aquando do falecimento dos avós podiam receber e transmitir-lhes a herança...

No período para que temos fontes, dois casos são bem sucedidos para os sobrinhos, e dois para os tios. Vejamos então cada um deles, para depois analisarmos os elementos divergentes e as razões por detrás da “vida” atribuída a alguns, e negada a outros.

---

tratava de ter um adulto disponível para defender pelas armas as propriedades da linhagem), veio suceder a outra, ao desenvolver-se uma “mística da primogenitura”, em que o filho mais velho era equiparado ao pai, sucessivamente, em cada geração - que se condensa na máxima “pater et filius eadem persona”, recuperada ao direito romano, e que tem a sua expressão no chamado “direito de representação”, que de seguida abordaremos. As influências da sucessão régia afirmada em torno da identificação do rei e do herdeiro, são aqui fundamentais (da vasta bibliografia, p. e. Jq. Krynen, “«Le mort saisit le vif». Génèse médiévale du principe de l’instantanéité de la succession royale française”, *Journal des Savants*, Jul.-Dez. 1984, pp. 187-221), bem como, segundo a brilhante análise de B. Clavero, o modelo de paternidade/filiação proposto pela religião cristã (de um modo mais geral, em toda a afirmação da primogenitura sobre a sucessão igualitária: «*Dictum Beati*», cit., pp. 348-349).

<sup>464</sup> A discussão, presente em todos os Autores, toma forma acabada em Luís de Molina Morales, na sua obra *De hispanorum primogeniorum origine ac natura* (1573), que se vem a tornar o clássico do género (B. Clavero, *Mayorazgo*, cit., p. 213).

<sup>465</sup> B. Clavero, *Mayorazgo*..., cit., pp. 213-214; este princípio está também presente no comentário com que António da Gama encerra o presente caso (ed. cit., fl. 341v): “tum quia omnia quae in favorem nepotis cumulantur fundata sunt in dispensatione, quae non solet ius tertij laedere, & in fictione quae praeualere non debet contra veritatem”.

<sup>466</sup> OM, Lvº II, tít. XVII, § 1 e 2 (ed. cit., vol. 2, pp. 67-68).

<sup>467</sup> Idem, §12 (pp. 74-75) e § 23 (p. 88).

O primeiro caso, que fez jurisprudência no Reino (os restantes referem-se-lhe sempre), opôs D. Pedro de Meneses e o seu tio D. Telo, em 1472<sup>468</sup>. Estes fidalgos pertenciam à Casa de Cantanhede, senhores da terra do mesmo nome e de várias outras vastas propriedades. O grosso da riqueza fundiária da Casa fora doado a D. Martinho de Meneses pelos reis D. Fernando, em 1375 (Melros), e D. João I, em 1392 (Cantanhede)<sup>469</sup>. Como se pode verificar pelos documentos de doação, ambas obedeciam, nos seus termos gerais, ao depois consignado na “Lei Mental”, com excepção da abertura à sucessão feminina da mais antiga. As propriedades foram confirmadas a D. Fernando, filho primogénito de D. Martinho em 1434, no início do reinado de D. Duarte, como era norma neste tipo de propriedades<sup>470</sup>. Era aquele senhor que as detinha quando, alguns anos antes de 1472, morre o seu filho primogénito, D. João, nas campanhas de África. As crónicas disponíveis - de Gomes Eanes de Zurara e de Rui de Pina<sup>471</sup> - não referenciam a morte de D. João de Meneses, mas tal não é particularmente significativo. No texto de Zurara, mais próximo dos acontecimentos, refere-se várias vezes a omissão de episódios, seja porque as fontes os não mencionam, seja para não alargar a narrativa<sup>472</sup>. Em Rui de Pina, que escreve já no reinado de D. Manuel, surge com frequência a queixa de que faltavam registos de muitas mortes de cavaleiros nas praças de África<sup>473</sup>. As fontes genealógicas não são mais generosas, mas deve apontar-se a escassez das conhecidas para o século XV. O único “livro de linhagens” que contém materiais relativos a essa época e que lhe é pouco posterior, foi já redigido na centúria seguinte; sobre D. João de Meneses, refere a sua morte e a contenda que originou entre o filho e o irmão, mas sem mencionar o local ou circunstâncias daquela<sup>474</sup>. As obras genealógicas posteriores revelam a mesma ignorância<sup>475</sup> ou, por vezes, deturpam o sucedido, contrariando a fonte medieval que seguimos<sup>476</sup>. Tendo em conta as campanhas que na época causaram mais baixas entre a

<sup>468</sup> Sentença final transcrita em António da Gama, *Decisiones*, fl. 338v.

<sup>469</sup> Confirmação das doações a D. Fernando de Meneses, em 1434: *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte. Vol. I, tomo I*, doc. 295, ed. do Centro de Estudos Históricos da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998.

<sup>470</sup> Confirmação citada na nota anterior; T. Sousa Soares, “Confirmações”, p. 667, *Dicionário de História de Portugal*, coord. Joel Serrão, vol. I, p. 667, Lisboa, Iniciativas Ed., 1971.

<sup>471</sup> De Zurara: *Crónica de D. Duarte de Meneses*, ed. Larry King, Lisboa, UNL- FCSH, 1978 (concluída em 1468: António José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, p. 250, Lisboa, Gradiva, 1990; reporta-se às campanhas daquele capitão, que terminaram com a sua morte em 1464). De Rui de Pina: *Crónica de D. Afonso V*, ed. cit. (já estava terminada em 1504: Rita Costa Gomes, “Rui de Pina”, p. 597, in *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, org. e coord. G. Lanciani e G. Tavani, pp. 597-98, Lisboa, Caminho, 1993).

<sup>472</sup> *Crónica de D. Daurte de Meneses*, ed. cit., p. 207, pp. 221.

<sup>473</sup> Por exemplo, nos episódios do escalamento de Tânger e da tomada de Arzila (ed. cit., respectivamente p. 808 e pp. 821-23).

<sup>474</sup> *Livro de Linhagens do século XVI*, ed. A. Machado de Faria, pp. 106-107 e p. 110, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1957.

<sup>475</sup> É o caso de FG, VI, p. 702 e p. 710; PL, 2/II, p. 336.

<sup>476</sup> Referimo-nos a Teodósio de Santa Marta, *Elogio Histórico da illustrissima e excellentissima Casa de Cantanhede Marialva*, Lisboa, Off. de Manoel Soares Vivas, 1751. Refere-se D. Telo e a contenda (p. 242), a morte juvenil e violenta de D. João (mas nada sobre África) (p. 242 e pp. 246-255) e, sobretudo, quando se

fidalgua, poderemos conjecturar que D. João morreu ou em 1464 (fosse na escalada de Tânger, fosse nos episódios da Serra de Benacofu), ou em 1471, na tomada de Arzila. É porém mais provável, já que a sentença é dada em 1472 e que sabemos que os processos demoravam algum tempo a concluir<sup>477</sup>, que tivesse sido na primeira daquelas duas datas.

A sentença é dada, segundo o próprio documento, com “el Rey nosso senhor em Rollaçam, com os do seu conselho & desembargo”<sup>478</sup>. A decisão passou, portanto, pela mais alta esfera decisiva da Coroa. É em seguida subscrita pelo próprio rei e por um conjunto de altos funcionários régios, à cabeça dos quais se encontra D. João Galvão, bispo de Coimbra. Como já referimos, este último foi um bispo cortesão, que desempenhou ainda vários cargos na burocracia régia - entre os quais o elevado posto de escrivão da puridade, nas décadas de 1460 e 1470<sup>479</sup>. Talvez tenha sido nesta última qualidade que subscreveu a sentença, após o rei, que assina pessoalmente, e antes dos restantes desembargadores<sup>480</sup>.

A sentença começa por esclarecer o regime de bens em causa: terras da Coroa (Cantanhede e Melros), reguladas pela Lei Mental<sup>481</sup>. Neste âmbito, os bens passariam para o filho mais velho que sobrevivera ao último possuidor, ou seja, D. Telo de Meneses. No entanto, vai ser aceite pelo tribunal que, apesar de morto à data do falecimento do pai, o irmão deste, D. João, estava ainda vivo. É que “uisto como o dito dom Ioão morreo em peleia de Mouros em Africa, por seruicho de Deos & seu, pollo que elle como uiuo deue ser auido”<sup>482</sup>. Esta “vida” confere-lhe capacidades patrimoniais e sucessórias, pois a sentença prossegue: “pera seu filho barão lidimo, o qual he dom Pedro, reo, deuer de herdar e soceder todo aquello que ho dito dom Ioam seu padre herdara & socedera, se uiuo fora, & ainda por seu filho do dito dom Ioão, elle dom Pedro, Reo, representa a pessoa do dito dom ioam seu parente

---

explica como D. Pedro alcança a herança da casa, após a derrota do tio, diz que foi somente em virtude do “direito de representação” (p. 258). Quanto aos estudos modernos, mencionamos apenas que BSS, III, p. 327, não chega a referir a contenda sucessória.

<sup>477</sup> Cfr. abaixo a sentença de 1487, que parece ter-se iniciado em 1476 e a de 1532, que se terá principiado por volta de 1520.

<sup>478</sup> António da Gama, op. cit., fl. 339.

<sup>479</sup> Cfr. supra, p. 147 e RCG, p. 125.

<sup>480</sup> Atesta António da Gama, após a transcrição da sentença: “Quae sententia signata est manu illustrissimi regis Alphonsi suorumque senatorum episcopi Conimbricensis D. Ioannis, Gonzali Fernandez, Roderici Ioannis, Ioannis Alhonsi [sic] & Bartholomei Gomez” (op. cit., fl. 339). Optámos por traduzir “senatorum” por “desembargadores”. Não nos foi possível identificar nenhum dos restantes funcionários, mas tal pode ser devido à ausência de repertórios prosopográficos sobre os burocratas régios deste período, ou sobre o tipo de cargos em questão (HM, que sumaria PB e PA, termina em 1465; EM inicia em 1480; LMD cobre o período de 1459-1481, mas trata sobretudo dos oficiais criminais); por outro lado, o tipo de nomes, muito frequentes, não nos possibilitou identificação segura na chancelaria de D. Afonso V.

<sup>481</sup> “(...) visto este feito & o que se por elle mostrar, conuem a saber, as doações daquestas terras da Coroa de seus reinos Cantanhede & Melros, & a lei mental dos ditos seus reinos, pola qual as ditas doações sam reguladas, & como por ella estas terras hão de vir ao filho maior barão lidimo de dom Fernando...” (António da Gama, op. cit., fl. 339).

<sup>482</sup> António da Gama, op. et loc. cit.

[etc.]<sup>483</sup>”. Nesta sentença, como teremos ocasião de provar mais demoradamente, o argumento chave é a “morte em guerra de Mouros”. Não só vem em primeiro lugar em relação à “representação”, como depende daquela. De facto, nem sempre a morte do pai em vida do avô dá direito ao “direito de representação”. É o que nos demonstra o caso seguinte.

Quinze anos mais tarde, um outro “filho” orfão em riscos de perder a herança vai tentar usar os mesmos argumentos para suceder ao avô, vivendo o seu tio mais velho. Trata-se, desta vez, de Fernão Coutinho, que move um processo ao tio, Pedro da Cunha, após a morte do pai, Vasco Fernandes Coutinho. O caso, porém, não passa da sentença interlocutória, pois os desembargadores régios consideram que não há matéria para avançar. Mencionam ainda explicitamente que o caso não é semelhante ao outrora sucedido no reino, entre D. Pedro e o seu tio D. Telo<sup>484</sup>, pelo que podemos supor que o Autor do processo terá tentado invocar os mesmos direitos. De facto, havia semelhanças com o caso de 1472 – Vasco Coutinho morrera ao serviço do Rei; mas existia também uma diferença fundamental, que condiciona a não aceitação do processo – o falecimento não se dera em “guerra de Mouros”. Vejamos então a comprovação desta afirmação.

A primeira referência à morte de Vasco Coutinho data de Julho de 1476, quando o seu irmão João Rodrigues Coutinho é beneficiado com a tença que pertencera ao falecido<sup>485</sup>. A carta régia não refere a data da morte de Vasco, nem as circunstâncias. No mesmo mês, o rei confirma doação que os pais de ambos fazem, a outros filhos, de parte dos seus bens que, anos antes (1471 e 1472)<sup>486</sup>, tinham doado a Vasco: a João Rodrigues Coutinho, os lugares de Penaguião, Fontes, Gondim, e outras<sup>487</sup>; e a Pedro da Cunha, as terras de Basto, Borba e outras<sup>488</sup>. Nenhuma das cartas menciona as anteriores doações, ou, sequer, a existência de um conflito. Ele estava no entanto a larvar, dado que logo no início do mês seguinte a viúva de

<sup>483</sup> “& assi deue excluir a dom Telo, Autor, da socessam destas terras, como o dito seu padre excluiria se uiuo fora: absoluem o dito dom Pedro, Reo, do contra elle pelo dito dom Telo seu thio, Autor, he pedido, & mandam que elle dom Pedro, Reo, tenha e aia as ditas terras & Cantanhede & Melros, & as logre & possua assi & pela guisa que as o dito dom Ioam seu padre ouuera, & lograra, & possuira se uiuo fora no tempo da morte de dom Fernando de Meneses seu padre” (António da Gama, op. et loc. cit.). Após a sentença, D. Pedro ficará em plena posse das suas propriedades, que, a julgar pelos termos em que lhe são confirmadas.

<sup>484</sup> “Acordão em Rolação os do desembargo del Rey, visto o libello por parte de Fernão Coutinho Autor offerecido, com os tres artigos d acomulação ultimamente ao libello acomuladas, & ouvido todo o que os procuradores das partes dquiserão dizer & allegar, asi per palaura, como per escrito, & como a materia do dito libello, nem dos tres artigos dacomulação não he tal pera della, segundo disposição do direito, se poder fazer libello que proceda; & como isso mesmo o caso de que em o dito libello & artigos se trata, não he semelhante ao caso que ia outra vez em estes reinos aconteeço & foi iulgado em o feito que se tratou entre o conde dom Pedro & dom Telo seu tio, que não recebem o dito libello & tres artigos da dita acomulaçã por parte do dito Fernão Coutinho offerecido, & sera sem custas vista a calidade da causa” (António da Gama, op. cit., fl. 341v).

<sup>485</sup> IAN/TT, *Chanc.D. Afonso V*, lvº 7, fl. 7v. Sobre um dos descendentes Maria de Lima e Vasco Fernandes Coutinho, com amplo enquadramento familiar, João Paulo Costa, “Leonel Coutinho um dos primeiros veteranos da Carreira da Índia”, pp. 653 ss, *A carreira da Índia e as rotas dos Estreitos. Actas dos VIII Seminário Internacional de História Indo-portuguesa*, pp. 628-666, Angra do Heroísmo, 1998.

<sup>486</sup> IAN/TT, *Chanc. D. Afonso V*, lvº 22, fls. 52v e 29, fl. 205.

<sup>487</sup> IAN/TT, *Chanc.D. Afonso V*, lvº 7, fl. 34v.

Vasco, Maria de Lima, alcança resultados da queixa que entretanto fizera ao rei, de que o sogro queria defraudar o filho dela, Fernão, na sucessão das terras da Coroa que detinha, e que deveriam passar ao filho do filho mais velho. Encontra-se aqui a primeira menção à morte de Vasco Fernandes: dera-se ao “serviço do rei”, e “na presença” deste, “no combate e filhada da villa de sete ygreIas”. O monarca afirma então não querer por isso prejudicar os seus filhos e concede à requerente um alvará de segurança de tudo isto, que lhe permita mover demanda aos sogros e cunhados<sup>489</sup>. Não obstante, em 1478, o mesmo monarca confirma a doação que os sogros de Maria de Lima tinham feito ao filho mais novo, Pedro da Cunha, de todos os bens, já que entretanto tinham morrido todos os seus outros irmãos<sup>490</sup>.

Sabemos que o processo chegou a entrar em tribunal, mas o combate em que morreu Vasco Fernandes inseriu-se na guerra que Portugal travou contra Castela, entre 1475 e 1479<sup>491</sup>. Logo, sendo embora ao serviço da Coroa, fora contra cristãos. Este tipo de guerra, como bem refere D. João I ao decidir avançar com a expedição de Ceuta, não só não trazia glória, como punha em perigo a alma dos combatentes, e era um pecado que só podia ser expiado com a morte do mesmo número de “infiéis”<sup>492</sup>. Assim, não poderia de modo nenhum alcançar-se a certeza de que a alma do morto “estava em glória”, e por isso a família paterna pode retirar ao filho daquele o direito de suceder. Os tribunais régios curvam-se perante esta evidência, e ao rei nada mais resta que, em 1487, provavelmente no desenlace do processo<sup>493</sup>, atribuir a Fernão da Cunha o equivalente ao que o seu pai recebera da Coroa: uma tença de 70 mil reis, em cuja doação é expressamente referida a morte daquele ao serviço do rei<sup>494</sup>. A contenda entre a viúva de Vasco Fernandes e os Coutinhos terá tido ainda como desenlace a sepultura daquele no panteão da família da mulher, os Limas, em Santo António de Ponte do Lima – ornada por um epitáfio onde se menciona, apesar de tudo, que o tumultado falecera em Sete Igrejas, quando esta fora tomada pelo Rei<sup>495</sup>.

<sup>488</sup> IAN/TT, *Chanc. D. Afonso V*, lvº 7, fl. 35.

<sup>489</sup> IAN/TT, *Chanc. D. Afonso V*, lvº 32, fl. 16, inserto em confirmação de 1480, que deveria servir para peça processual.

<sup>490</sup> IAN/TT, *Leitura Nova, Beiras*, lvº 2, fls. 173v-175v (em 23 de Dezembro; está inserta a doação dos pais, feita a 16 de Novembro de 1478).

<sup>491</sup> Sobre esta cfr. *Portugal do Renascimento à crise dinástica*, pp. 687-691, vol. V da *Nova História de Portugal*, coord. de João Alves Dias, Lisboa, Presença, 1998.

<sup>492</sup> Discurso posto na boca do rei por Gomes Eanes de Zurara, na *Crónica da Tomada de Ceuta*, ed. Francisco Esteves Pereira, cap. XX, p. 65, Lisboa/ Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa/ Imprensa da Universidade, 1915.

<sup>493</sup> António da Gama não refere o dia e o mês da sentença.

<sup>494</sup> IAN/TT, *Chanc. D. João II*, lvº 21, fl. 41v. Não é referido que a mesma tenha sido retirada ao tio a quem fora doada em 1476, mas este entretanto morrera também. Todos os bens em demanda acabam por concentrar-se no mais novo dos irmãos, Pedro da Cunha, desde 1476, ano em que os pais o emancipam (Agostinho de Azevedo, “Os Coutinhos e a Maia”, p. 27, in *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. I, nº 1 (1938), pp. 26-34).

<sup>495</sup> HS, 3, p. 385; sobre este convento como panteão dos Limas, cfr. *infra*, pp. 514 ss..

A confirmação de que a decisão de 1472 não foi um caso excepcional, bem como de que a diferença que em relação a ela detinha a sentença de 1487, é-nos dada pelo par de casos seguintes. Analisemos em primeiro lugar o mais antigo, muito semelhante ao processo de 1472, mas ainda mais curioso, visto que a dois tipos de mortes correspondem outros tantos destinos de heranças.

A decisão deste processo é publicada em 1532, mas ele tem início muito antes, em 1516. Neste ano, morre em África D. Afonso de Noronha, filho herdeiro do conde de Odemira<sup>496</sup>. Encontrava-se lá desde 1513, levado pelos duplos laço de parentesco de criação e de aliança, que tanto cimentaram as companhias fidalgas do Norte de África: por um lado fora criado por D. Jaime, Duque de Bragança e seu parente, que naquele ano chefia a expedição para a conquista de Azamor, em pompa e circunstância<sup>497</sup>; por outro, contraíra nesse ano matrimónio com a filha herdeira do capitão da praça de Safim, Nuno Fernandes de Ataíde, com quem passará a servir<sup>498</sup>. Os três anos de vida que restam aos dois, que morrerão juntos, parecem ter sido passados num ambiente de guerra, que era então cavaleiresca e religiosa, talvez ainda mais que em décadas anteriores. Sucedem-se várias batalhas e escaramuças, desde a entrada na cidade de Tednest, logo em 1513, até aos combates de 1514 em prol de um aliado mouro de D. Manuel, sem esquecer a expedição a Marraqueche, em 1515, organizada pelo Governador de Azamor<sup>499</sup>. De uma destas razias resta aliás a entusiástica descrição que foi enviada a D. Manuel pelo sogro do presuntivo conde, o capitão de Safim, e na qual louva um grupo de cavaleiros que se separam do resto das tropas, para irem escrever na porta de Marraqueche, as suas divisas, os seus nomes ou os das suas damas. Tal proeza causara uma enorme contrariedade ao emir da cidade, que, relata Nuno Fernandes de Ataíde, “não lhes podendo resistir, encerrou-se em suas casas por tres dias nos quaes chorou sua perdição”<sup>500</sup>.

A morte de Nuno Fernandes Ataíde, apesar de tudo, deixa a sua filha herdeira numa posição confortável, visto que o rei lhe confirma quase imediatamente os vastos bens do pai, fazendo explícita menção à morte deste em África, juntamente com o genro (1517)<sup>501</sup>. Já a

<sup>496</sup> Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, p. 4, cap. 12, ed. Joaquim Teixeira de Carvalho e David Lopes, vol. 2, Coimbra, Impr. Universidade, 1926.

<sup>497</sup> Sobre a “criação” de D. Afonso: António Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, vol. IX, p. 310, ed. M. Lopes de Almeida e C. Pegado, Coimbra, Atlântida Ed., 1953; para a partida de D. Jaime, em especial encenações religiosas e guerreiras, cfr. infra, pp. 232 ss..

<sup>498</sup> António Caetano de Sousa, op. cit., pp. 312-313; Anselmo Braancamp Freire, “O camareiro”, pp. 368-69, in *Crítica e História. Estudos*, pp. 251-370, Lisboa, Bertrand, 1910.

<sup>499</sup> António Caetano de Sousa, op. cit., a partir da Crónica de D. Manuel, de Damião de Góis.

<sup>500</sup> Citada e comentada em Charles-Martial De Witte, *Les lettres papales*, p. 49, que ressalta, ironica mas certamente, como por detrás destas atitudes estavam valores de cavalaria e amor cortês.

<sup>501</sup> “Esguardando nos os muitos seruiços que temos Recebidos de nuno ffernandez de atayde que deus perdoe e capitão e governador que foy da nossa cidade de çafim e como morreo na guerra dos mouros por seruiço de deus e noso e queremdo por iso fazer graça e merçe a dona maria detaide sua filha molher que foy de dom afonso conde d odemira que iso mesmo morreo na batalha que ho dito nuno ffernandez com os mouros omde ambos faleceram”: doação da alcaidaria mor de Alvor, em 12 de Fevereiro de 1517 (inserta em confirmação de 1528, in

viuvez começa a criar problemas a Sancho, o filho que nascera do casamento com D. Afonso de Noronha. De facto, o seu tio D. João de Faro e o seu tio-avô D. Fernando de Noronha começam a disputar-lhe o direito à herança, algures entre a morte do 3º Conde de Odemira, em 1521<sup>502</sup> (pai de um, irmão de outro e avô do órfão), e a da mãe daquele, D. Maria de Noronha<sup>503</sup>. Tentemos expor de forma compreensiva estes complexos meandros familiares, pois eles permitem-nos perceber a diferença entre os herdeiros “tidos por vivos” e os realmente mortos.

A herança mais antiga é a disputada por D. Fernando de Noronha ao seu sobrinho-neto. Com efeito, algumas das vastas possessões territoriais envolvidas estavam, à data da morte do 3º conde, ainda na posse da mãe deste, que lhe sobrevive. Esta senhora, D. Maria de Noronha, detinha-as em virtude da dispensa contemplada pelo rei na carta de doação, datada de 1449, quanto à posse feminina de bens da Coroa. O seu bisneto, D. Sancho, filho do cavaleiro falecido em África, pretende suceder nelas, assim como no condado do seu avô. No entanto, de tal será formalmente impedido pelo tio-avô, que advoga ser o filho mais velho de D. Maria de Noronha à data da morte desta e pretende assim ficar com a vila do Vimieiro, a propriedade por ela detida. Ao invés do que sucederá ao património vindo por via masculina (seu pai e avô), D. Sancho irá perder o processo. De facto, aqui não pode invocar que uma sucessão fictícia, uma vez que o seu avô morrera de morte natural e não em “guerra de mouros”. Não estava portanto “vivo” à data da morte da mãe, e esta mantém a posse dos bens. À morte desta senhora, a vila do Vimieiro passa incontestavelmente para o tio-avô, o mais velho filho sobrevivente, que vê confirmada a sua posse em Agosto de 1532, por sentença da Casa da Suplicação<sup>504</sup>.

Um mês mais tarde, porém, D. Sancho vê a sua sorte alterada, em relação aos bens que lhe vinham do avô. Estes eram disputados pelo irmão mais novo do seu pai, D. João de Faro<sup>505</sup>. Invocando a Lei Mental, D. João considerava-se o filho mais velho à data da morte do pai, e pretendia a herança. Aqui, contudo, D. Sancho invoca a capacidade sucessória dos mortos em

---

IAN/TT, *Chanc. D. João III*, lvº 48, fl. 106); nos mesmos termos e data, doação dos direitos da mesma vila (inserta em confirmação do mesmo ano, loc. cit. fl. 106v). BSS, III, 415, nt. 10, indica, por lapso, que esta carta, inserta em confirmação de 1578, se encontra no lvº 9, fl. 23, dos *Privilégios de D. Sebastião e D. Henrique*, mas o que aí está é uma confirmação da doação do condado.

<sup>502</sup> Data de morte em António Caetano de Sousa, op. cit., vol. IX, p. 251; BSS, III, pp. 345-56, indica o ano de 1520. Não temos confirmação exacta da data do início do processo, mas situamo-lo após a morte do 3º conde porque, sem esta, ela não poderia ter efectivação legal, a menos que fosse posta pelo próprio conde, como no caso dos Coutinhos, do que não há indícios.

<sup>503</sup> Ver BSS, III, p. 273; quanto ao início da disputa com D. Fernando após a morte da mãe deste, António Caetano de Sousa, op. cit., vol. IX, p. 251.

<sup>504</sup> Parcialmente resumida e transcrita em António Caetano de Sousa, idem, p. 325. O único dos juízes do feito que conhecemos é o Dr. António de Leão, mencionada na documentação transcrita, e que figura também na sentença seguinte.

<sup>505</sup> Na realidade não era o mais velho a seguir a D. Afonso, mas este seguira a carreira eclesiástica (cfr., para tudo, António Caetano de Sousa, op. cit., vol. IX, pp. 250-253).

guerra de África, e obtem todas as propriedades e o título de conde. Com efeito, considera-se que o seu pai, morto em 1516, devia ser “tido por vivo” à morte do avô em 1520, sucedendo-lhe e passando os bens e títulos ao filho. Na sentença de Setembro de 1532, passada pelos desembargadores da Casa da Suplicação, já nem sequer se invoca o “direito de representação” que surgira ainda no processo de 1472. É apenas por ter morrido em “peleia de mouros em Africa por seruiço de Deos & seo”, que, “segundo disposiçam do dereito, he auido por uiuo pera seu filho barão lidimo, que he o dito dom Sancho Autor, deuer herdar e soceder em todo aquillo que o dito dom Affonso herdara & socedera, se uiuo fora ao tempo da morte do conde dom Sancho seu pay”<sup>506</sup>. Invoca-se ainda uma sentença anterior, que cremos ser com toda a probabilidade a dada em 1472, acima estudada. Desta feita, não se nega a procedência da comparação, mas antes se considera como fonte jurisprudencial<sup>507</sup>. O direito a suceder a um “morto-vivo” estava portanto firme na argumentação legal dos “órfãos” da “guerra de Mouros”.

Mencionemos por fim o quarto caso em estudo, o último em sucessão cronológica. Ele virá dar-nos a prova definitiva da força daquele argumento – pela negativa. De facto, na contenda talvez não muito posterior à que acabámos de analisar, mas decerto antes de 1541<sup>508</sup>, entre D. Diogo Lobo e o seu tio D. Rodrigo, ganha este, pois o primeiro não pode invocar a morte do pai “em guerra de mouros”. É que o pai, apesar de ser alcaide da Covilhã – e portanto se poder considerar de algum modo a serviço do rei – morrera da queda de um cavalo, em Portugal...<sup>509</sup> Os juízes referem expressamente a diferença entre este processo e os sucedidos entre D. Sancho/ D. João, e D. Pedro/ D. Telo. Trata-se aqui da sucessão em terras do Coroa, que seguiam portanto a Lei Mental, e de um morgadio, onde estava expressamente consignada a sucessão ao “filho varão maior que ficasse à morte do último possuidor”<sup>510</sup>. É o tio que ganha, tornando-se 3º barão de Alvito, e afastando desta sucessão o sobrinho, embora este fosse filho do seu irmão mais velho.

<sup>506</sup> António da Gama, op. cit., fl. 339. A sentença foi dada em 27 de Setembro de 1532, e assinada por Pedro Nunes de Índia, Rodrigo Gomes Pinheiro, Fernando Martins, Sebastião de Matos, António Sanches Brandão, António da Mota, Gaspar de Carvalho, e os já nossos conhecidos António de Leão (da sentença anterior) e Filipe Afonso (do parecer do “sucessor idóneo” e funcionário do Juízo das Capelas de Lisboa).

<sup>507</sup> “& bem assim uisto como ia neste reino em outro caso semelhante a este, foi em presença del Rey dom Affonso, por elle & seus desembargadores iulgado e determinado” (idem).

<sup>508</sup> Não temos outra data para este processo. É possível que fosse pouco posterior à contenda antes estudada, porque alguns dos desembargadores que a pronunciam são os mesmos (António de Leão e António da Mota; os restantes são João Monteiro, Cristovão de Faria, Lopo de Corda, D. Simão da Cunha, Rodrigo Monteiro, António Pais e Rodrigo Gago). O ano de 1541 é da confirmação da baronia em D. Rodrigo Lobo (BSS, III, p. 402, remetendo para o original nas chancelarias para dados sobre a contenda; este limita-se porém a referir que a doação é feita após demanda com o sobrinho – IAN/ TT, *Chanc. D. João III*, lvº 31, fl.73). As genealogias contemporânea e posterior apenas mencionam o processo, sem datas ou pormenores (*Livro de linhagens do século XVI*, p. 309; FG, VI, 393).

<sup>509</sup> Indicando estas circunstâncias e o ano de 1524 para a data da morte Teófilo Braga, *Poetas Palacianos*, p.422, Porto, Imprensa Portuguesa, 1871 (tanto o falecido como o seu irmão eram conhecidos poetas da corte).

<sup>510</sup> BSS, III, pp. 300-01.



Este pequeno “dossier” parece-nos suficientemente rico para merecer uma exploração mais detalhada. Da análise dos vários casos, torna-se evidente que o elemento chave para a atribuição de vida a pessoas já mortas é o facto de terem morrido em guerra contra os mouros. É tal que torna favoráveis aos seus órfãos as sentenças de 1472 e 1532, ao passo que impede de herdar candidatos aparentemente semelhantes, mas sem deterem esse trunfo, em 1487 e c.1541. Esta constatação é tanto mais importante quanto, já no século XVI, se começava a perder a compreensão correcta do tema. De facto, é curioso constatar que António da Gama, o autor que nos apresenta estes casos, os insere, seguindo a tradição clássica dos juristas, no tema da “vida por glória” através da “morte pela república”<sup>511</sup>. Como a nossa análise demonstrou, não se trata exactamente disso, mas de uma modalidade específica de morte pelo reino, que associa necessariamente a “vida por glória” à acepção cristã e, depois, cruzadística, deste antigo e recorrente tema<sup>512</sup>. Talvez devido às circunstâncias particulares da expansão guerreira no Norte de África, estar-se-ia em Portugal ainda longe do que constata E. Kantorowicz para outros reinos europeus, em que a “morte pela pátria” se substitui à morte do cruzado mártir, no final da Idade Média<sup>513</sup>.

Devemos agora salientar que, como vimos, as sentenças não referem que os resultados positivos sejam alcançados pela beneficência ou por mercê régia, mas sim em virtude de uma “disposição de direito”. De que “disposição do direito” se trata, então? De facto, a legislação régia no período estudado nada contempla de semelhante, embora contenha vários privilégios

<sup>511</sup> Comentário ao caso de 1472, fl. 338v: “in bello occubisset in fauorem reipublicae, ideo per gloriam uiuere uideretur...”.

<sup>512</sup> Cfr. E. Kantorowicz, *The king's two bodies. A study of political theology*, 6ª ed., pp. 277-278, Princeton, Princeton UP, 1981, para a sua utilização pelos juristas medievais.

<sup>513</sup> “Mourir pour la patrie (*Pro Patria Mori*) dans la pensée politique médiévale”, na colectânea de textos do Autor apres. por Pierre Legendre, *Mourir pour la patrie et autres textes*, pp. 105-141, Paris, PUF, 1984. A aplicação da tese de Kantorowicz à Castela medieval foi retomado recentemente, com profundidade, na tese de Ariel Guance sobre a morte em Espanha nos finais da Idade Média. Para este A., a “morte pela fé” teve uma aplicação bastante limitada no contexto espanhol, sendo que a Reconquista era menos encarada como uma “guerra santa” do que como uma “guerra divina”, isto é, uma empresa inscrita na História da Salvação, na qual cabia aos “espanhóis” um papel central, mas que não tinha necessariamente um carácter sempre glorioso e salvífico: a morte em batalha não implicava sempre a salvação, tinha de estar inserida num conjunto de gestos penitenciais mais vastos. De resto, a “empresa de salvação” levada a cabo pelos Espanhóis era não tanto uma marcha gloriosa contra os infiéis, como vieram a ser definidas as Cruzadas, mas antes a oportunidade de redenção colectiva de um pecado de igual dimensão, a “destruição das Espanhas” por Rodrigo. Ainda segundo o mesmo A., também a “morte pela pátria” não encontra ecos significativos na Espanha medieval, sendo que o conceito realmente operante era “morte pela terra”, com significado de pertença jurídica, territorial (e não mística, como a “pátria”), que quadrava bem com o carácter jurisdiccional, e não sagrado, que aquele A. crê ter sido apanágio da monarquia castelhana (tentámos resumir um vasto e complexo argumento: cfr. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII- XV)*, pp. 325-355, s.l., Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura, 1998. Em relação ao nosso caso, pensamos contudo que existiu uma noção clara da “morte pela fé”, onde entrariam componentes locais, para além da cruzadística. Como tentaremos demonstrar, não cremos que a “morte pela terra” seja a principal formulação da morte gloriosa em batalha, no que ao Norte de África dizia respeito.

para os participantes na guerra de África<sup>514</sup>. A pergunta terá portanto de ser posta de modo mais completo. Qual é o direito que se alarga à esfera teológica e que confere a chancela de “salvação eterna” (logo, vida perpétua) a determinados tipos de mortos? A resposta torna-se evidente. Movemo-nos na esfera do direito canónico. Este é, por conseguinte, um dos campos de referentes a explorar.

Estamos no entanto em presença de uma aplicação muito específica do direito canónico-já que o certificado de “bem aventurança anímica” era aceite pelo tribunal régio, por juristas civis, e para fins de sucessão hereditária. Estes factores não seriam possíveis senão numa sociedade em que se aceitava plenamente que a morte dos guerreiros no Norte de África, na “Guerra Santa”, fazia deles verdadeiros mártires, no sentido religioso e teológico da palavra; e em que os grupos nobiliárquicos que lutavam no Norte de África detinham força suficiente para assegurar a protecção das suas famílias, caso algo de negativo lhes acontecesse. Eis um segundo contexto a analisar.

#### 1. A protecção jurídica dos Cruzados.

Os estudos recentes sobre a cruzada têm vindo a aclarar as garantias que o Papado, aos poucos, foi concedendo àqueles que se dispunham a lutar contra os inimigos da Fé. A partida para a Cruzada envolvia verdadeiros rituais litúrgicos, em que os soldados eram marcados com o “sinal da cruz” (*crucesignati*). Ao partir como tal, o cruzado adquiria um estatuto preciso, que envolvia segurança na vida e na morte, extensível em certos domínios às famílias que ficavam para trás. Por outro lado, na sequência da Primeira Cruzada, generalizou-se a equiparação entre o cruzado morto no campo de batalha e o mártir cristão. Esta ideia, até então disseminada por vários escritos mas nunca determinante, passa a gozar de aceitação generalizada a partir de então<sup>515</sup>. Concorreu com o segundo grande gerador de expectativas de vida eterna para aqueles que cumprissem as condições impostas pelo Papado: as indulgências, ou remissão dos pecados, que pela mesma época conhecem o início da sua longa vida<sup>516</sup>. Entre o Concílio de Clermont (1095) e o IV Concílio de Latrão (1215), por outro lado, consolidam-se os privilégios temporais concedidos aos Cruzados. O cânone final deste concílio, *Ad liberandam*, especifica oito privilégios do tipo, que passarão doravante a constituir o núcleo das garantias expectáveis pelos que partiam. Incluíam a protecção aos bens imóveis dos cruzados e às suas famílias, a isenção de pagamentos de juros nas dívidas contraídas, e mesmo a hipoteca de terras que lhes estivessem entregues, sob determinadas

<sup>514</sup> OA, lvº V, tit. LXXXIII-LXXXVI; tit. CXV.

<sup>515</sup> Colin Morris, “Martyrs on the field of battle before and during the First Crusade”, pp. 103-104, in *Martyrs and martyrologies*, ed. Diana Wood, pp. 93-104, Cambridge, Balckwell Publ., 1993.

<sup>516</sup> Idem, p. 95.

condições<sup>517</sup>. Como salienta James Brundage, que temos vindo a seguir, estas determinações estiveram longe de constituir uma legislação excepcional ou temporária. As cláusulas do *Ad liberandam* relativas à indulgência e aos privilégios dos cruzados tornam-se um texto tipo que é reproduzido nas proclamações de cruzada posteriores, com vida útil até ao século XVIII. As dificuldades de recrutamento dos séculos seguintes mais não farão do que contribuir para o aumentar da lista de privilégios temporais e espirituais<sup>518</sup>.

As questões das formas particulares de que se reveste a cruzada na Península Ibérica, e das suas relações com a “Reconquista”, estão fora do nosso âmbito cronológico<sup>519</sup>. No entanto, é importante ter em conta o dado firme de que, alcançado o século XV e iniciada a conquista das praças do Norte de África, com Ceuta, em 1415, recrudescer todo um ambiente de “Guerra Santa”, apoiado pelo Papado e sofrendo também as influências das ofensivas castelhanas contra os reinos árabes do sul de Espanha<sup>520</sup>. No tema que nos interessa e no período em estudo – que vai precisamente do início da aventura cruzadística africana até ao seu colapso, no final do reinado de D. Manuel – serão as muitas bulas de Cruzada concedidas pelos Papas aos reis de Portugal a estabelecer a continuidade entre os privilégios dos antigos cruzados, os guerreiros da Reconquista, e os novos combatentes do Norte de África<sup>521</sup>.

Tomemos dois exemplos, cronologicamente afastados. Logo em 1418, temos a bula *Rex regum*<sup>522</sup>, que é a segunda concedida pelo Papado, mas a primeira cujo texto chegou até nós<sup>523</sup>. É importante porquanto, segundo De Witte, reproduz o conteúdo clássico de uma bula de cruzada e servirá de modelo às seguintes<sup>524</sup>. Entre os restantes elementos-tipo, surge o bloco de privilégios tradicionais – indulgência plenária aos combatentes e àqueles que os

<sup>517</sup> Cfr., para tudo, James A. Brundage, “Crusaders and jurists: the legal consequences of Crusader status”, pp. 146-152, in *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade. Actes du Colloque*, pp. 141-154, Roma, École française de Rome, 1997. Um estudo mais detalhado dos privilégios de protecção aos bens e familiares pode ver-se em Jonathan Riley-Smith, *The first crusaders, 1095-1131*, pp. 106-107 e pp. 135-139, Cambridge U.P., 1997.

<sup>518</sup> James A. Brundage, op. cit., p. 154.

<sup>519</sup> Cfr. a síntese recente de Luís Filipe Thomaz, “Cruzada”, in DHRP, vol. 3, pp. 31-38 e a importante análise de Armando Pereira, “O Papado e a fronteira hispânica ocidental”, in *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*, pp. 143 ss, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2003.

<sup>520</sup> O tema é também um “prato forte” historiográfico, tornado ainda mais complexo pelo debate entre historiadores “espiritualistas” e “materialistas”, a partir dos anos '50 do séc. XX, e pela visão histórica oficial do regime salazarista, do Portugal como difusor da fé cristã. Não nos vamos envolver de modo algum na discussão dos autores e inúmeros títulos, cingindo o nosso texto às visões documentalmente melhor fundadas. Para uma apreciação do tema, cfr. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. II, pp. 24-29, 120-126 e 129-133, 2ª ed., Lisboa, Verbo, 1979.

<sup>521</sup> Listas e estudo exemplar em Charles-Martial de Witte, “Les bulles pontificales et l'Expansion portugaise au XVe. siècle”, cit., e “Les lettres papales concernant l'Expansion portugaise au XVIe. siècle”, cit..

<sup>522</sup> Seguimos a edição e tradução em *Descobrimientos portugueses. Documentos para a sua história*, ed. João Martins da Silva Marques, vol. 1, pp. 246-250, Lisboa, INIC, 1988, onde o documento é publicado com o título de *Sane Charissimus*; mas aproveitámos quanto a este a correcção de Ch.-M. De Witte, em “Les bulles pontificales”, p. 686 (nº1).

<sup>523</sup> Ch.-M. De Witte, “Les bulles pontificales”, pp. 687-689. A primeira foi uma bula de indulgências, concedida aquando da expedição de Ceuta, e sobre a qual temos apenas as alusões das crónicas posteriores (idem, p. 688).

<sup>524</sup> Ch.-M. De Witte, “Les bulles pontificales...”, p. 690.

custearem; às pessoas e bens dos primeiros, as garantias de que gozavam os cruzados da Terra Santa<sup>525</sup>. Num outro extremo, a bula *Orthodoxae Fidei*, concedida por Inocêncio III, em 1486, é a “última grande bula de Cruzada” com que serão agraciados os reis de Portugal, sendo depois renovada em 1505 e 1515<sup>526</sup>. “Vaste traité de fiscalité et de casuistique”, na classificação de De Witte, o seu objectivo seria bem mais financeiro que teológico; por acréscimo, estende a Portugal alguns dos grandes privilégios contidos na bula obtida pelos Reis Católicos em 1492, para a conquista de Granada, que fora alcançada do Papa pela forte pressão da monarquia espanhola<sup>527</sup>. No campo que toca ao nosso estudo, voltamos a encontrar as típicas prerrogativas dos combatentes, agora de uma forma ainda mais explícita. Os “deutos cristãos” que sigam o rei e o auxiliem com as suas fortunas estarão ainda mais dispostos a tal “quanto por isso mais proueitos e saluaçom de suas almas conhocermem ganhar e por bem tam são e tam necesareo lhe serem abertas as portas do paraíso pellas quaes juntamente com os santos apóstolos e gloriosos martires entrarem na glória pera sempre”<sup>528</sup>. A todos eles se concede plenária remissão e indulgência, semelhante à que iam em auxílio da Terra Santa, e à que foi concedida em ano jubilar – ou seja, mediante a qual “as almas daquelles que neste santo proposito desta vida passarem queremos e decernimos per uertude de nossa autoridade que sejam perpetuamente colocadas na companhia dos santos anjos e nas cousas çellestiaaes fiquem pera sempre com eterna bem auenturança”<sup>529</sup>.

## 2. Vida eterna dos Cruzados: a difusão cortesã dos ideais de “Guerra Santa”

Para o período em estudo, existem interessantes indícios que comprovam directamente que estas ideias tinham uma aceitação real, pelo menos nos círculos cortesãos e guerreiros. Neles, a guerra norte-africana constituía o terreno por excelência da aquisição de honra e prestígio – bem mais do que a riqueza material. Com a diversificação da expansão marítima e a ascensão social que ela possibilitou aos grupos não-nobres, foi-se exacerbando a distinção entre as formas e locais de serviço régio. Ao longo do século XV, com prolongamento até

<sup>525</sup> “(...) eisdem fidelibus, qui, crucis hujusmodi signo suscepto, praefatis exercitibus in personis propriis interfuerint pariter, ex expensis, quique ut illis interessent sine fraude iter arripuerint, seu in ipso fuerint itinere vita functi, plenam suorum peccaminum, de quibus corde contriti, et ore confessi fuerint, veniam impertimur, et in retributione justorum salutis aeternae pollicemur augmentum, &c. (Decernit indulgentiarum partecipe fore eos, qui opes in militum stipendia contulerint, aut alios ad gerendum bellum miserint, aut consilio vel opera iuuerint exercitum (...))praetera omnes qui religiosae militiae, accepto crucis symbolo, se devoverint, universis praerogativis, quibus olim a conciliis oecumenicis in Syriam contra Sarracenos transfertantes affecti erant, potituros, atque in clientelam Apostolicae Sedis ipsorum bona accipienda, donec de eorum nece certissimus nuntius esset perlatus, &c” (in op. cit. p. 214, nt. 522, p. 247).

<sup>526</sup> De Witte, “Les bulles pontificales...”, pp. 39-41. Seguimos a versão editada em *Descobrimentos portugueses*, vol. III, pp. 303-316. Trata-se da tradução portuguesa contemporânea, feita por Rui de Pina.

<sup>527</sup> Ch.-M. De Witte, “Les bulles pontificales...”, pp. 41-42.

<sup>528</sup> Ed. cit. nt. 526 supra, p. 305.

meados da centúria seguinte, constitui-se uma cultura de rejeição do enobrecimento por outras vias que não a guerra contra os mouros. É sem dúvida incorrecta a visão monolítica da nobreza do período, uma vez que mesmo os círculos seriamente empenhados na expansão no norte de África tinham consciência dos problemas por ela levantados<sup>530</sup>. É indiscutível porém a nível dos valores mais profundos, o peso da velha forma de aquisição de honra e salvação, era ainda muito significativo. Dois breves apontamentos permitem-nos compreender melhor a situação.

Como primeiro testemunho, temos um grupo de anedotas e historietas que circulavam na corte manuelina, nas quais se exalta o nobre guerreiro, que jogara a vida no Norte de África, como contraponto desse outro que nunca lá fora, por cobardia ou falta de nobreza. Entre os temas centrais destes pequenos textos encontramos a negação do valor guerreiro (e do consequente serviço ao rei) daqueles que não tinham ido a África, através da ridicularização das espadas, o símbolo bélico por excelência<sup>531</sup>; ou da suspeição de mau aconselhamento ao rei, nomeadamente pela origem judaica do conselheiro em questão<sup>532</sup>; ou, ainda, pela sugestão clara de cobardia em relação ao inimigo muçulmano<sup>533</sup>.

Outros testemunhos, ligados às práticas concretas de guerra, demonstram de forma singular como a mentalidade que subjaz a estas anedotas tinha consequências bem reais. Por um lado, em termos de técnicas militares, a nobreza e a Coroa portuguesas não foram nunca capazes de se separar do aprendido e praticado no Norte de África – mesmo quando operavam em cenários bélicos bastante diversos, como a Índia. A situação não se alterou nem mesmo quando esta inadequada transposição dos valores e práticas cavaleirescas se revelou prejudicial, sobretudo enquanto impediu a criação de um exército moderno, coeso e disciplinado<sup>534</sup>. Por outro, o sistema de recompensa dos cavaleiros das ordens militares foi sempre diverso, consoante tivessem combatido no Norte de África ou em outras partes do Império, nomeadamente na Índia. Como salienta Fernanda Olival, tal valoração assentava na mitificação do Norte de África como palco da guerra verdadeiramente nobre, que se foi exacerbando à medida que, como referimos, outras áreas do Império e outras actividades comerciais proporcionaram a ascensão social de elementos estranhos. Foi em função destas distinções que boa parte das “comendas” destinadas a recompensar os serviços prestados

---

<sup>529</sup> Ed. cit. p. 215, nt. 526, p. 306 (sublinhados nossos).

<sup>530</sup> Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime, duque de Bragança”, pp. 328-329.

<sup>531</sup> *Ditos portugueses dignos de memória*, nº 613 e 641.

<sup>532</sup> Idem, 195, 196 e 197; o conselheiro régio em questão era Fernão Álvares de Andrade, cristão-novo.

<sup>533</sup> Idem, nº 198 e 911.

<sup>534</sup> Cfr., para tudo, Victor L.G. Rodrigues, “Organização militar e práticas de guerra dos Portugueses em Marrocos no século XV, princípios do século XVI: sua importância como modelo referencial para a expansão portuguesa no Oriente”, *Anais de História de Além-mar*, vol. II (2001), pp. 157-168.

pelos cavaleiros não foram nunca abertas a outros locais, apesar das pressões para tal, já no decurso do século XVI<sup>535</sup>.

Tudo isto só foi possível, no entanto, porque, ao longo de todo o século XV, se assistiu em Portugal a um notável esforço de difusão dos ideais de Guerra Santa, de diferentes modos. Focando em especial o tema que nos interessa – a morte dos guerreiros –, vejamos como um e outro contexto podem ter contribuído para uma aceitação jurídica de que algumas almas, pelo tipo de morte sofrida, deviam ser “tidas por vivas”, em termos de capacidade patrimonial e sucessória.

O ponto de difusão principal terá sido a própria corte régia, através de dois grandes veículos. Por um lado, a organização da memória histórica, com a cronística oficial; por outro, os cerimoniais religiosos organizados pela Coroa, aquando das partidas para a guerra norte-africana. Já no contexto manuelino, junta-se-lhe um terceiro: os espectáculos teatrais de Gil Vicente, que trabalhava directamente para a Rainha D. Leonor, e que em alguns casos terão um significado decisivo, quanto ao nosso tópico. Vejamos então de que modo se desenrolaram estes fenómenos, tomando o estudo da corte como exemplar, dada a impossibilidade, no presente estudo, de analisar em pormenor todos os outros canais<sup>536</sup>.

## 2.1. Cronística

a) A primeira e decisiva etapa, no que diz respeito à cronística régia, é franqueada com a chamada *Crónica de 1419*, patrocinada pelo Infante D. Duarte<sup>537</sup>. Esta obra teve no seu núcleo os capítulos relativos à história de Portugal da grande *Crónica Geral de Espanha*, escrita sob orientação de Afonso X, o Sábio, na sua refundição portuguesa, operada por

<sup>535</sup> Fernanda Olival, comunicação apres. ao “IV Colóquio sobre Ordens Militares”, Palmela, 2002 (no prelo).

<sup>536</sup> Seria importante estudar, entre outras coisas, o papel dos Franciscanos, que nos parecem ter tido influência nas devoções dos círculos militares ligados ao Norte de África, difundindo em especial cultos de figuras de mártires dos Mouros, como sejam os “Mártires de Marrocos”, que recrudescem nesta época. Talvez tenha tido aqui particular intervenção o influente Fr. João da Póvoa, que além disso esteve encarregue da bula de 1486. Seria preciso porém aprofundar toda esta questão; remetemos, neste momento, para algumas observações que fizemos no nosso estudo “D. Jaime, Duque de Bragança”, pp. 324-28).

<sup>537</sup> Esta crónica, assim denominada porque nela se menciona explicitamente ter sido terminada neste ano, chegou até nós em manuscritos quinhentistas muito interpolados, o que torna difícil atribuir uma autoria. Depois das polémicas iniciais, foi consenso mais ou menos generalizado a atribuição a Fernão Lopes, cronista-mor do reino com D. Duarte, que se sabia ter escrito as crónicas dos primeiros reis de Portugal e com cujos textos seguros a “Crónica de 1419” oferece algumas afinidades. Luís F. Lindley Cintra, um dos grandes defensores da autoria de Fernão Lopes, considerava que as diferenças flagrantes se deveriam às interpolações posteriores e, sobretudo, ao facto de a redacção não ter ultrapassado a fase de rascunho. Mais recentemente, o responsável pela edição crítica do texto vem por em causa esta “quase-certeza”, considerando que é preferível uma suspensão de juízo quanto à Autoria (Adelino de Almeida Calado, “Introdução”, pp. XXXVII-XLII, *Crónica de Portugal de 1419*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998, onde se encontra também um resumo da historiografia sobre o tema). No mesmo sentido, Teresa Amado, “O projecto histórico de um Infante”, in Lindley Cintra, *Homenagem ao Homem, ao Mestre e ao Cidadão*, org. Isabel Hub Faria, pp. 303-309, Lisboa, Cosmos, 1999.

mando do Conde de Barcelos, filho bastardo de D. Dinis, e terminada em 1344<sup>538</sup>. O Autor, no entanto, re-criou largamente a fonte original, inserindo-lhe informações ou extractos de muitos outros textos, alguns dos quais directamente citados<sup>539</sup>. Através de tal operação, bem como das modificações estruturais impostas ao núcleo inicial, alcança-se uma narrativa vigorosa e uma re-leitura dos reinados dos primeiros monarcas portugueses, que contém algumas modificações de extrema importância<sup>540</sup>.

Estando embora por resolver a questão da autoria, é fundamental realçar a inserção desta *Crónica de 1419* na tarefa de escrita de uma “história de Portugal”, sob o patrocínio directo do Infante D. Duarte. Já acima tivémos ocasião de nos referir aos projectos políticos e morais que o Infante herdeiro e os seus irmãos acalentam implementar, na sociedade portuguesa do seu tempo, às ideias particulares que têm sobre a função régia, e, ainda, à vasta literatura em que os desenvolvem e expõem<sup>541</sup>. A importância de uma visão histórica particular do passado do reino não lhes poderia passar despercebida. Ela foi feita em dois grandes blocos, cronologicamente distantes. O segundo, que dizia respeito ao passado mais recente, esteve seguramente a cargo do genial cronista Fernão Lopes. Tratava dos reinados de D. Pedro e D. Fernando, e da forma como D. João I alcançara o poder, na crónica deste último rei (obras redigidas a partir de 1434, logo depois da subida ao trono de D. Duarte, que nomeia Fernão Lopes cronista-mor do reino). Constitui, na verdade, uma poderosa re-leitura dos acontecimentos que tinham conduzido à crise dinástica que colocara o trono ao alcance do Mestre de Avis, e de todas as batalhas que este tivera de travar para assegurar a sua posse<sup>542</sup>. Quanto ao primeiro bloco, tratava do passado mais antigo, do Fundador a D. Afonso IV; dado que as necessidades de legitimação se faziam sentir com muito menos acuidade, a glorificação passa não tanto pelos “heróis da situação”, mas sim pela mitificação dos “reis antigos” em função de um conjunto mais disseminado de valores e fontes. Entre esses reis, avulta a figura de Afonso Henriques: significativamente, a *Crónica de 1419*, escrita poucos anos depois da

<sup>538</sup> Luís F. Lindley Cintra, “Introdução”, pp. CDII-CDX, *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. I, Lisboa, IN-CM, 1983 (ed. fac-similada da ed. de Lisboa, Ac. Portuguesa da História, 1953).

<sup>539</sup> Fernando Figueiredo, “Da imagem do inimigo à construção do herói. O reinado de Afonso Henriques na Crónica de Cinco Reis de Portugal”, pp. 377-378, In *A guerra até 1450*, coord. Teresa Amado, pp. 377-390, Lisboa, Quimera, 1994; Teresa Amado, “Investigação das origens: o reinado de D. Afonso Henriques”, *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. José Manuel Lucía Megía, vol. 1, pp. 143-149, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de La Universidade, 1997.

<sup>540</sup> Em 1988, António José Saraiva referia estar por fazer o estudo desta crónica; devem-se-lhe, então, que sustenta de forma decisiva a tese de Fernão Lopes, as mais sugestivas páginas sobre o tema da recriação histórica assim operada: *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, pp. 161 ss, Lisboa, Gradiva, 1990. Mais recentemente, embora não tenha ainda surgido um estudo de conjunto sobre a mesma, a edição crítica dos manuscritos, com a respectiva introdução, e o contributo fundamental, embora breve, de Teresa Amado, “O projecto histórico...”, têm vindo a abrir novas perspectivas (cfr. p. 217, nt. 537).

<sup>541</sup> Supra, pp. 112 ss..

<sup>542</sup> Sobre o assunto cfr., para além de A. J. Saraiva, *O crepúsculo*, pp.166-205, Luís S. Rebelo, *A concepção do poder em Fernão Lopes*, pp. 25 ss, pp. 56 ss, Lisboa, Livros Horizonte, 1983; J. Gouveia Monteiro, *Fernão Lopes, texto e contexto*, pp. 109 ss, Coimbra, Livr. Minerva, 1988; Margarida Garcês, *O Messias de Lisboa*.

tomada de Ceuta, irá contribuir de forma marcante para consagrar a figura do primeiro rei como a de um “guerreiro da fé”, que as crónicas manuelinas irão levar ao extremo da santidade, inserindo-se mesmo num projecto oficial de canonização<sup>543</sup>.

Resumamos os elementos disponíveis a este respeito. O “rei fundador” da *Crónica de 1419* é um incansável inimigo dos “mouros”, com os quais nunca celebra acordos nem mostra piedade, como fez com os rivais cristãos, cujo conjunto forma o segundo “oponente” do herói, na construção narrativa. Os muçulmanos são apelidados de “inimigos da nossa sancta fee catholica”, e o rei que os combate é profundamente religioso. Ele é um construtor de mosteiros (Santa Cruz de Coimbra e S. Vicente de Fora), um protector dos eclesiásticos e dos leigos<sup>544</sup>. Mas a *Crónica* ultrapassa estes níveis de caracterização, apresentando-o mesmo como um predestinado, um miraculado e, por fim, alguém que tem uma visão directa de Cristo. No primeiro caso, aproveitando-se talvez um elemento da “gesta de Egas Moniz”, o lendário aio de Afonso Henriques, narra-se uma visão que este tem da Virgem, que lhe assegura “o meu filho quer por elle destruir os imigos da fee”<sup>545</sup>. É esta visão que leva o Aio a deslocar-se com o jovem príncipe, aleijado de nascença nas pernas e portanto incapacitado para a guerra, ao santuário mariano de Cárquere, onde é miraculosamente curado. O episódio encerra sem dúvida elementos de maravilhoso de origem muito antiga, mas cristianiza-os e põe-nos ao serviço da “guerra santa” que o Príncipe há-de desenvolver<sup>546</sup>.

Uma outra associação miraculosa é feita ao Rei Fundador. Trata-se da sua apresentação como particular devoto do famoso Cavaleiro Henrique de Bona, mártir da conquista de Lisboa. A própria incorporação deste personagem na *Crónica* é muito significativa, e exemplar da forma como tradições “localizadas” são incrustadas no texto, e nele ampliadas: através dela faz-se entrar na história dinástica, em particular relação com o Fundador, nada menos que um verdadeiro Cruzado, vindo do Norte da Europa. Mártir, tinha culto em Lisboa desde o século XII, mas ao que tudo indica algo circunscrito. A sua morte e milagres vêm narrados pela primeira vez na pequena “notícia” de fundação do mosteiro, o *Indiculum Foundationis Monasterii Beati Vincentii ULixbone*, de finais do século XII<sup>547</sup>. Aqui, porém,

<sup>543</sup> Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, pp. 120 ss.

<sup>544</sup> Para tudo, cfr. Fernando Figueiredo, op. cit., pp. 383-388, e Teresa Amado, “Investigação das origens...”.

<sup>545</sup> Cit. em Fernando Figueiredo, op. cit., p. 384; e ainda Fernando Castelo-Branco, “Aparição e milagres marianos”. A existência da “gesta” de Egas Moniz é defendida por Lindley Cintra na edição cit. à “Crónica de 1344”, pp. CCCLXXXIX ss.

<sup>546</sup> Cremos, com efeito, que estão aqui presentes elementos relacionados com os defeitos de nascença das “personagens especiais”, em particular vestígios de «assimetria deambulatória»; por outro lado, versões posteriores do milagre de Cárquere envolvem um fogo, e há ainda a versão da “troca de crianças” praticada pelo Aio (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, pp. 103-106).

<sup>547</sup> Recentemente datado de c. 1173, na edição, tradução e notas por Aires A. dos Nascimento, *A conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um cruzado*, pp. 179-201, Lisboa, Vega, 2001 (para a datação, p. 200, nt.1).



não há particular referência a Afonso Henriques, que não figura entre os miraculados<sup>548</sup>, embora seja o directo protector do mosteiro onde se encontra sepultado o Cruzado. Em finais do século XIV, ou inícios do seguinte, o *Indiculum* é traduzido para português, nascendo a chamada “*Chronica da Tomada desta Cidade de Lixboa aos Mouros e da Fundação deste Moesteiro de S. Vicente*”<sup>549</sup>. Feita no âmbito do cenóbio vicentino, reformula largamente os conteúdos do original latino, dando, em especial, um papel de muito maior relevo a Afonso Henriques e aos guerreiros portugueses<sup>550</sup>. Aí há uma primeira referência à devoção particular do Fundador para com o Cavaleiro Henrique de Bona: ela move o Rei a tomar o mosteiro como sua “câmara estremada”, onde ficava em devota oração sempre que tinha alguma tristeza ou doença, que de imediato lhe passavam<sup>551</sup>. Foi quase certamente através deste texto que o Autor da *Crónica de 1419* teve conhecimento do episódio<sup>552</sup>. Fiel à sua política de exaltação da figura de Afonso Henriques, vai porém mais longe, associando de forma directa o rei ao Cavaleiro Henrique, transformando-o num miraculado privilegiado. Com efeito, narra-se como o monarca tinha por hábito ir deitar-se no meio dos jazigos de Henrique e outros cavaleiros mártires, após o que sentia grande alívio e conforto<sup>553</sup>.

Deixámos para o final a mais famosa e profunda “santificação” de Afonso Henriques na *Crónica de 1419*: o episódio do “milagre de Ourique”<sup>554</sup>. Tal como o têm demonstrado rigorosas obras, este aparecimento de Cristo ao Fundador, na véspera de uma decisiva batalha, assegurando-lhe a vitória, não é, de novo, uma criação do Autor quatrocentista<sup>555</sup>. No entanto, a este pertence a consagração oficial do “milagre”, incorporando-o na crónica oficial do reino,

<sup>548</sup> Explicitamente são mencionados apenas germânicos, um dos quais o cadáver de escudeiro do Cavaleiro, embora se refira que iam muitos fiéis ao túmulo. Sobre o tema aguarda-se a publicação da comunicação de Armando Pereira ao colóquio “Nova Lisboa Medieval” (Lisboa, FCSH, Janeiro de 2002).

<sup>549</sup> Foi recentemente encontrado um manuscrito atribuível a esta época, pelas suas características paleográficas, alvo de estudo e edição crítica por parte de Joaquim Mendes, *Chronica da Tomada desta Cidade de Lixboa aos Mouros e da Fundação deste Moesteiro de S. Vicente. Edição crítica e estudo*, diss. de mestrado em Literatura Medieval apres. à FCSH da UNL, dact., Lisboa, 1991. É o exemplar mais antigo da *Chronica*, de que existem várias outras cópias manuscritas e mesmo edições impressas quinhentistas.

<sup>550</sup> Isabel Dias, “De como o Mosteiro de S. Vicente foi refundado”, e António Fournier, “A Crónica da fundação do Mosteiro de S. Vicente: memória e ideologia”, ambos em *O género do texto medieval*, coord. Cristina Almeida Ribeiro e Margarida Madureira, respectivamente pp. 139-144 e pp. 174-188, Lisboa, Cosmos, 1997; e João Paulo Mota, *A tomada de Lisboa em textos dos séculos XII a XV*, pp. 58-67, diss. de mestrado em Lit. Port. apres. à FLL, dact., Lisboa, 2001.

<sup>551</sup> *Chronica da Tomada de Lisboa...*, ed. cit., pp. 219-220.

<sup>552</sup> Cita várias vezes uma “historia da tomada de Lix”, outro nome da “Crónica da fundação de S. Vicente de Fora” (Teresa Amado, “Investigação das origens...”, p. 148). Este episódio não consta da *Crónica de 1344*.

<sup>553</sup> Ed. cit., p. 52.

<sup>554</sup> Ed. cit., pp. 20-21.

<sup>555</sup> Existe numerosa bibliografia sobre o tema, entre os quais se podem citar, como mais importantes: L.F. Lindley Cintra, “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à *Crónica de 1419*)”, *Revista da Faculdade de Letras*, 3ª s., t. XXIII, nº 1 (1957), pp. 168-215; idem, “A lenda de Afonso I, rei de Portugal (origens e evolução)”, *Icalp- Revista*, nº 16-17 (Jul.-Set. 1989), pp. 64-78; Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique a a «História de Portugal» de Alexandre Herculano*, Lisboa, INIC, 1987; Carlos Coelho Maurício, “Na manhã fértil – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, *Ler História*, 18 (1989). Aqui e em Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro...”, cit., poder-se-à encontrar a restante bibliografia.

a partir de uma versão que operara importantes modificações à versão tradicional daquele evento bélico. Esta versão, uma perdida “estória” do primeiro rei, foi considerada por Lindley Cintra um texto autónomo da tradição representada, em último lugar, pela *Crónica de 1344*, que não referia qualquer aparição. A influência mais forte sugerida por aquele autor é da “estória de Fernão Gonçalves”, conjunto de textos castelhanos dos séculos XIII- XIV. Nele figura, nomeadamente, um episódio com um ermitão, seguido de prece do herói e do aparecimento de Santiago prometendo uma vitória decisiva contra os mouros.. Ao tentar caracterizar de mais perto o autor da “estória” de Afonso Henriques, L. Cintra aponta, de forma breve, para Santa Cruz de Coimbra<sup>556</sup>. Esta hipótese é retomada, com consistência, por Carlos Coelho Maurício, que defende convictamente estar a génese da “lenda de Ourique” nos clérigos daquele cenóbio, no contexto histórico de finais do século XIV, quando, por todos os reinos europeus, se sacralizava a monarquia através de, nomeadamente, a santificação dos fundadores<sup>557</sup>. Alarga assim um pouco a tese mais antiga de Monica Blocker- Walker e António José Saraiva, que ligavam o forjar da lenda directamente aos perigos para a independência nacional, em 1383-1385<sup>558</sup>.

Seja como for, é a *Crónica de 1419* que vai fixar esta “pedra de toque” na imagem de Afonso Henriques como “santo guerreiro”<sup>559</sup>. Mais, a versão que ela adopta (a de que os sinais do brasão de Afonso Henriques foi escolhido na sequência da aparição de Ourique, correspondendo portanto às chagas de Cristo), vai sem dúvida contribuir para apagar tradições mais antigas que ligavam as armas e os corpos dos guerreiros não a “marcas divinas” de eleição, mas sim a provas concretas do seu esforço bélico. Estas tradições, que defendemos estarem presentes noutros episódios da vida de Afonso Henriques, alguns dos quais ainda transcritos na própria *Crónica de 1419*, continuam a existir de forma bem mais discreta após esta. Tinham servido, em tempos antigos, para exigir aos senhores o pagamento dos serviços de guerra, fosse esta “santa” ou não. Preterida pela “versão oficial”, esta tradição mantém-se ainda, de forma esporádica, em textos nobiliárquicos portugueses do século XVI, nos quais se prefiguram aparições de guerreiros ensanguentados, exigindo do rei os serviços não pagos<sup>560</sup>.

Não nos queremos alongar demasiado na análise do contributo da *Crónica de 1419* para a oficialização e difusão dos ideais de guerra santa no Portugal quatrocentista<sup>561</sup>. Não

<sup>556</sup> Tudo em “Sobre a formação e evolução”; cit., pp. 36-51; no segundo trabalho acima citado, que é contudo uma síntese breve, o Autor retoma de forma mais decisiva a tese de Santa Cruz de Coimbra.

<sup>557</sup> Op. cit., pp.10-11 e pp. 13-14.

<sup>558</sup> Op. cit., p. 11.

<sup>559</sup> Teresa Amado, “Investigação das origens...”, p. 149.

<sup>560</sup> Para tudo, cfr. Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro...”, cit., pp. 94-100.

<sup>561</sup> Cabe aqui uma breve menção ao episódio da “batalha do Salado”, fundamental para o nosso tema. No entanto, o estado actual dos conhecimentos não permite localizá-lo com precisão na tradição cronística régia.

queremos porém deixar de referir um outro episódio importante a este nível, em especial porque coloca em jogo o protótipo do guerreiro mártir dos mouros, que depois veremos aparecer em Gil Vicente – e que aí, como veremos, está directamente ligado aos quatro casos do nosso “dossier”. Referimo-nos à narrativa dos “Sete Cavaleiros de Tavira”, que relata como vários freires de Santiago, tendo saído para caçar, contra a opinião do Mestre da Ordem, acabam por ser mortos pelos Mouros. Surge em duas das crónicas presentes na *Crónica de 1419*: a de Afonso III<sup>562</sup> e de Afonso IV<sup>563</sup>. Nesta última, como veremos, é particularmente exemplar o uso que a *Crónica de 1419* faz de episódios anteriores.

Segundo os últimos estudos, a *Crónica de 1419* baseia-se aqui, entre outras fontes, num texto a que se convencionou chamar “Crónica da Conquista do Algarve”<sup>564</sup>. Este, escrito talvez na década de 40 do século XIV, seria oriundo dos *scriptoria* da Ordem de Santiago, e narra os feitos de um famoso Mestre da Ordem, Paio Peres Correia (mestre entre 1242 e 1275)<sup>565</sup>. A *Crónica de Afonso III* relata circunstanciadamente o episódio, não escondendo a teimosia inicial dos cavaleiros que querem caçar, sem hesitarem para isso em violar uma trégua e indo contra os conselhos do Mestre. No entanto, por uma série de processos narrativos, já presentes, de resto, no relato mais antigo (que a *Crónica de 1419* segue de muito perto), o episódio pouco dignificante para os cristãos é transformado “num memorável acontecimento histórico, justificando, num mesmo passo, a presença dos seus restos mortais numa igreja”<sup>566</sup> [dos cavaleiros mortos, transformados em mártires pelos seus pares]. Esta

---

Como refere o seu principal estudioso, Bernardo Vasconcelos e Sousa, “os registos historiográficos que consubstanciam, entre nós, as primeiras formas de cristalização da memória histórica da batalha do Salado (...) são as descrições inseridas no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* e na *Crónica do Rei D. Afonso IV*.” (“O sangue, a cruz e a Coroa”, p. 28). Como continua o A., o trecho da *Crónica* “é atribuído a Rui de Pina, que terá compilado e reescrito textos presumivelmente de Fernão Lopes” (idem). Desde a data de publicação deste artigo, os estudos sobre a “Crónica de 1419”, se bem que importantes, não foram ainda “monográficos”, como referimos na p. 218, nt. 540, e continuamos sem poder identificar com precisão a presença ou não de trechos transmitidos pelas versões das “Crónicas dos Cinco Reis” e “Crónicas dos Sete Reis”; a edição crítica citada no mesmo local, por outro lado, optou por não incluir o trecho correspondente à Batalha do Salado. Decidimos assim por não o abordar na nossa análise, dado que é difícil definir o tempo e a forma da sua introdução na cronística oficial (não nos parece provável que o episódio tenha sido introduzido por Rui de Pina, em estreia absoluta). Não queremos contudo deixar de salientar a necessidade de se estudar este assunto em particular; por outro lado, seria errado não mencionar a existência e a importância desta tradição, no contexto em análise – e a circulação em canais historiográficos para além da crónica.

<sup>562</sup> Ed. cit., pp. 150-152.

<sup>563</sup> Ed. cit., pp. 256-257.

<sup>564</sup> Depois de ter sido defendido tanto que a “Crónica da Conquista do Algarve” seria um extracto da *Crónica de 1419*, como, pelo contrário, uma das suas fontes, esta é a proposta da mais recente avaliação do tema, por António Branco, em “O lugar do Mestre Paio Correia na História – 1. A *Crónica de 1419* e a *Crónica da Conquista do Algarve*”, in *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispanica...*, vol. I, pp. 357-364.

<sup>565</sup> Luís Krus, “Crónica da Conquista do Algarve”, p. 176 in *Diccionario de Literatura Medieval*, p. 176.

<sup>566</sup> A citação pertence ao Autor que temos vindo a seguir nas últimas linhas: António Branco, “Verdade factual e verdade simbólica na «Crónica da Conquista do Algarve»”, p.116, in *Colóquio-Letras*, nº 142 (Outubro-Dezembro 1996), pp. 111-119. No mesmo sentido da transformação de uma guerra “normal” em “guerra santa”, Isabel Dias, “O Mouro na *Crónica da Conquista do Algarve*”, pp. 372-373, in *A guerra até 1450*, pp. 365-375, e

igreja é nada menos que a antiga mesquita, transformada em templo de Santa Maria, na qual se gerará um movimento devocional em torno dos corpos, “que forão despois tidos em grande reliquia e reverencia e devoção, como a martyres que espargerão seu sangue por honrra da fee de Jezus Christo”<sup>567</sup>. Para além de integrar este episódio na “história do reino”, a *Crónica de 1419* faz-lhe um significativo acrescento, ausente na *Crónica da Conquista do Algarve*<sup>568</sup>. Trata-se da resposta do Mestre Paio Peres Correia ao rei, Afonso III, em que se manifesta contra o pesar que este exprime quanto à morte dos cavaleiros e do mercador que os tentara socorrer. É que eles “morreram no seruiço de Deus e saluação de suas almas” – portanto, implicitamente, a reacção deve ser de alegria e não de tristeza<sup>569</sup>.

Por fim, o episódio surge de forma marcante na *Crónica de Afonso IV*. Como vimos a propósito do tratamento nela dado aos conflitos entre este rei e o seu genro castelhano, há um contexto de antagonismo, latente ou por vezes completamente claro, entre Portugueses e Castelhanos. Os “Mártires de Tavira” vão ser invocados neste contexto, ao serviço dos Portugueses. Quando o rei de Castela invade o Algarve, com um impressionante exército, é confrontado a certa altura com uma terrível visão, em frente à igreja de Tavira. Surgem-lhe os sete cavaleiros mártires, em formas gigantescas, vestes brancas e enormes bandeiras na mão, com os sinais de Santiago. Interrogado o guardião de um mosteiro da vila, este explica ao rei castelhano quem são, acrescentando um pormenor sobre a função defensiva do local, que entretanto tinham adquirido os “santos corpos”, à semelhança de tantos outros casos<sup>570</sup>: “em quamto em este lugar houuerem, que numqua esa uila a de ser tomada”<sup>571</sup>. Tal afirmação faz o rei cair em si e retirar-se do local, não lhe querendo causar mais mal do que até então fizera<sup>572</sup>.

Ressaltemos duas características deste pequeno episódio: a representação dos cavaleiros mártires em vestes brancas, sinal certo do seu estatuto celestial (que reaparecerá claramente nas fontes de finais do século XV que analisaremos); e a integração destes freires de Santiago, mortos numa altura em que a Ordem era peninsular e nem todos os cavaleiros portugueses, na defesa do reino de Portugal contra o inimigo castelhano. A guerra conta os Mouros vai-se

---

Luísa Marinho Antunes, *A doutrina da guerra nas crónicas portuguesas dos séculos XIV e XV*, diss. de mestrado em Literatura Portuguesa apes. à FLUL, 1995, p. 98-99.

<sup>567</sup> Trecho da *Crónica da Conquista do Algarve* ed. em António Branco, op. cit. nt. anterior, p. 118.

<sup>568</sup> António Branco, “O lugar do Mestre Paio Correia...”, p. 359. Ed. cit., p. 159.

<sup>569</sup> Como bem refere Luísa Marinho Antunes, comentando o passo, em op. cit., p. 99.

<sup>570</sup> J. P. Sallmann, “I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli, secoli XVI-XVIII)”, *Forme di potere e pratica del carisma*, ed. J. P. Sallmann e Ph. Levillain, pp. 75-92, Nápoles, Liguori Ed., 1984; Antonio Rigon, “S. Antonio da Pater Padue a Patronus civitatis”, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, pp. 65-76, Roma, École française de Rome, 1995, Maria de Lurdes Rosa, “Hagiografia”, pp. 337-338.

<sup>571</sup> Ed. cit., p. 257.

<sup>572</sup> Ed. cit., pp. 257-258.

assim plasmando ao serviço da própria Coroa, que beneficia a vários níveis com a Cruzada que promove.

b) A segunda etapa do processo de difusão dos ideais de Guerra Santa pela “versão oficial” do passado do reino dá-se durante a ocupação do cargo de cronista-mor por Gomes Eanes de Zurara. Sucedendo a Fernão Lopes, em cujas crónicas do passado recente o povo e os cidadãos tinham ainda um papel decisivo, Zurara vai ser, de forma acabada, o cronista dos valores senhoriais e cavaleirescos<sup>573</sup>. Neste sentido, o Norte de África ocupa um lugar privilegiado e mesmo quase exclusivo, na obra do Autor. Entre 1449 e 1468 – época de ouro, portanto, do retorno à expansão bélica norte-africana, com a subalternização da exploração da costa atlântica - Gomes Eanes de Zurara vai escrever duas crónicas “régias” e duas nobiliárquicas. As duas primeiras centram-se porém na conquista de Ceuta (1449/50, *Crónica da Tomada de Ceuta*) e na exaltação da figura do Infante D. Henrique enquanto difusor da fé cristã (1452/53, *Crónica da Conquista da Guiné*). As outras relatam os feitos do primeiro capitão de Ceuta e do seu filho e sucessor, e obtiveram o beneplácito da poderosa linhagem a que estes pertenciam (1458/59, *Crónica de D. Pedro de Meneses*; 1464/68, *Crónica de D. Duarte de Meneses*)<sup>574</sup>.

O simples elenco das crónicas de Zurara e do seu centro de preocupações demonstra a existência de uma interesse focalizado no Norte de África. Não nos podendo alongar ainda mais, salientaríamos apenas dois episódios importantes, no que ao nosso tema diz respeito. Por um lado, é na *Crónica da Tomada de Ceuta* que se insere o “parecer” dos letrados e teólogos, favorável à conquista da praça, a partir desse elemento fundamental, que fornece a linha de continuidade acima referida: a relação entre as chagas de Cristo e o esforço dos reis portugueses em prol da fé cristã. Aí se inscrevem os reis de Portugal na linha dos lendários inimigos hispânicos dos Muçulmanos, de Ramiro ao Cid; aí se certifica como as almas de todos os que assim morrem, entram no reino dos céus. Aí, por fim, se associam de forma clara os sinais da bandeira régia lusitana, “reliquia de Afonso Henriques”, à oblação que o Fundador fez do seu corpo em Ourique, por “reverência e amor” à Paixão de Cristo<sup>575</sup>.

<sup>573</sup> António José Saraiva, *O crepúsculo*, pp. 248-265, permanece indispensável; recentemente, a análise dos valores cavaleirescos na primeira crónica de Zurara foi aprofundada em Albano Figueiredo, *O ideal de cavalaria na Crónica da Tomada de Ceuta de Gomes Eanes de Zurara*, diss. de mestrado em Liter. mediev. apres. à FLUC, dact., 1996. Parece-nos no entanto que o Autor sobrevaloriza a noção da cavalaria em relação à de “guerra santa”; deve a este respeito consultar-se o capítulo “A Conquista de Ceuta na continuidade da guerra santa peninsular”, de Luísa Marinho Antunes, op. cit., que fornece uma perspectiva complementar.

<sup>574</sup> António José Saraiva, *O crepúsculo*, p. 250; sobre “beneplácito dos Meneses”, sabemos que D. Leonor, filha do Conde, se empenhou na redacção da Crónica (refere-o o próprio cronista: ed. cit., p. 175). Ora, esta filha foi a que veio a encarregar-se da celebração da memória do pai, de formas várias, entre as quais a cronística: cfr. M<sup>a</sup> Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 49-50 e pp. 124-131.

<sup>575</sup> Que saibamos, a primeira referência a este extracto, no contexto da tradição do escudo régio, pertence a António José Saraiva, *O crepúsculo*, p. 240. Encontra-se no cap. XI da referida crónica. Foi mais tarde retomado por Carlos Coelho Maurício na sua análise da mesma tradição, relevando o A., quanto a nós com toda a

Por outro lado, as crónicas de Zurara contêm importantes descrições de “mortes especiais” dos cavaleiros combatentes dos mouros. Estando por fazer um levantamento completo<sup>576</sup>, citaremos apenas alguns casos exemplares. Na *Crónica de D. Pedro de Meneses*, salientam-se duas mortes “santas”. No primeiro caso, relativo a Pero Lopes de Azevedo, a descrição é enquadrada por duas afirmações basilares. Por um lado, a de que servirá de consolo aos que choravam a sua morte, o facto de saberem que foi na guerra, uma vez que é esse o fim escolhido pelos “bões e virtuosos”<sup>577</sup>; por outro, a de que esse fim é tanto mais meritório quanto se trata de cristãos, porque assim adquirem não só a glória deste mundo, mas também “folgamça perpetua pera sempre no outro”<sup>578</sup>. É importante notar que, aqui, o elogio da guerra passa de facto pela valorização desse tipo específico de conflito que é a “guerra santa”, superior em relação à morte do guerreiro pela glória mundana. É a dicotomia que subjaz aos quatro casos acima analisados, bem como a vários das temáticas que em seguida estudaremos.

Quanto ao episódio da morte de Pero Ximenes, o cronista não deixa de notar que esta se deveu à imprudência da vítima, que avaliara mal a força dos adversários. No entanto, a valentia que então demonstrou, ilibara-o de maiores culpas, bem como se esperava que o tipo de morte o equiparasse aos mártires, garantindo a salvação da sua alma.<sup>579</sup>

Na *Crónica de D. Duarte de Meneses*, as mortes de dois importantes guerreiros são apresentadas como martírios, o que colocava as almas seguramente no Céu. Referimo-nos, em primeiro lugar, a Gonçalo Pires Malafaia, cujo episódio de morte em batalha o cronista remata com a observação de que “*Creo segundo seus costumes e acabamento que seia no lugar dos santos*”<sup>580</sup>. De forma ainda mais explícita, a narrativa da morte do herói da crónica, D. Duarte, inclui também uma certificação do género; ganha uma amplitude adicional pelo facto de ser colocada na própria boca do rei, que discursa ao filho do morto, certificando-o que herdará os

---

correção, que este texto se deve atribuir mais à época (e aos retoques) de Zurara, do que ao momento histórico a que pretende reportar-se (vésperas da partida para Ceuta) (“Na manhã fértil”, pp. 22-23, nt. 24).

<sup>576</sup> Infelizmente o tema é tratado de forma muito pobre em Abel dos Santos Cruz, *A nobreza portuguesa em Marrocos no século XV (1415-1464)*, pp. 253 ss, Porto, diss. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, 1995; e está praticamente ausente de A. Dias Farinha, *Portugal e Marrocos no século XV*, 3 vols., diss. de doutor. em História apres. à FLUL, dact., Lisboa 1990. Tem interesse o trabalho de António A. N. Casaca, *O olhar do Outro na Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, Lisboa, diss. de mestrado apres. à Univers. Aberta, 2000, polic., onde, se bem que não haja uma análise formal do nosso tema, se salienta a importância dos valores cavaleirescos e religiosos, nomeadamente quanto às situações de batalha.

<sup>577</sup> “(...) a quall [morte] por certo não seria triste nem chorosa aaqueles que souberem tanta bomdade de barão, caa os bões e virtuosos escolheram sempre por sepultura os campos que estam ante as armas dos ymigos” (Gomes Eanes de Zurara, *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, ed. Maria Teresa Brocardo, p. 310 (cap. 34), Lisboa, FCT/ FCG, 2001).

<sup>578</sup> “E se esto hera de tanto louvor aos gemtios ymfies, que somente pellejavã pella gloria deste mundo, que deve ser dos fies cristãos, a que não somente fica a gloria e louvor do mundo, mas aynda folgamça perpetua pera sempre no outro?” (idem).

<sup>579</sup> “Aly acabou Pero Xamenes, não por certo s comtenença e feito de nobre hom , ymda que desavysado naquella ora, ca de XXV que com elle morrerã elle foy o derradeiro, e sempre com nobre comtenença, nunca se mostrando vemçido. (...) Aja Deus a sua allma como de sua criatura, marterizado louvor da sua samta fe.” (idem, p. 436 – cap. 59).

cargos, bens e título do falecido pai: “*morreo como muy honrado caualleiro. bem pera este mundo e melhor pera o outro. porque segundo o auto em que acabou e seus costumes e vida nom se deue sperar senom que he na companhia dos santos*”<sup>581</sup>. A natureza desta morte parece, já na *Crónica*, estar aliada a um efeito legal, quanto à herança do filho; tal está sem dúvida presente na carta de doação do condado e vários outros bens e privilégios àquele, em 1464<sup>582</sup>. O documento torna-se mais extenso pelo elenco, desde a abertura, dos serviços bélicos do falecido conde, pela menção das feridas que estes lhe granjearam e, por fim, pela descrição da sua morte.

c) Refiramo-nos brevemente à terceira etapa do processo, com a obra de Rui de Pina. Este, cronista régio desde 1497<sup>583</sup>, abre de forma decisiva a perspectiva narrativa, em relação a Gomes Eanes de Zurara. Retoma a tradição das crónicas por reinado, servindo-se aliás largamente do manuscrito da *Crónica de 1419*, como atrás referimos, para as suas crónicas dos mais antigos monarcas. Quedemo-nos na primeira crónica verdadeiramente da sua autoria, que por acréscimo se refere ao passado recente. A *Crónica del-rei D. Afonso V*, embora contenha muito menos capítulos sobre África do que as obras de Zurara, refere extensamente as principais campanhas, Tânger e Arzila. Nesta última tem lugar um interessante episódio, que deu lugar a um caso em tudo semelhante aos processos bem sucedidos dos “tidos por vivos” acima analisados. Referimo-nos à morte do 3º conde de Marialva, João Coutinho, na tomada daquela praça africana. Este cavaleiro é morto ao tentar conquistar a mesquita aos mouros; uma vez conquistada a cidade, desenrolar-se-à sobre o seu corpo uma marcante e significativa cerimónia. Jazendo no chão da mesquita, é colocada sobre ele uma cruz, que o rei beija e adora, e que é apresentada como “*começo do serviço e sacrificio, que a Deos nella ao diante se avia de fazer*”. A consagração da mesquita como igreja, onde se passará a celebrar, é feita portanto a partir do corpo do cavaleiro mártir. Mas segue-se-lhe ainda uma outra cerimónia: o rei arma cavaleiro o príncipe herdeiro, D. João, fazendo o elogio do Conde e auspiciando que aquele venha a tornar-se tão bom cavaleiro como o falecido<sup>584</sup>.

Esta morte, porém, é apenas o início de uma história. É que o rei, excepcionalmente, vai permitir que o condado não fique para a Coroa, apesar do Conde morto não ter descendentes. A crónica refere esta acção, explicando que o rei o fizera “*em gallardam de sua morte, e por*

<sup>580</sup> Gomes Eanes de Zurara, *Crónica*, ed. cit., p. 198 (cap. 68).

<sup>581</sup> Ed. cit., p. 357 (“capítulo final”).

<sup>582</sup> Ed. in A. Dias Farinha, op. cit., vol. II, doc. 128.

<sup>583</sup> Rita Costa Gomes, “Rui de Pina”, pp. 397-398.

<sup>584</sup> Rui de Pina, “Crónica do senhor rey D. Affonso V”, pp. 822-823, ed. cit. (cap. CLXV). Cfr. ainda Luís Filipe Oliveira, “Entre história e memória: os Coutinhos e a expansão quatrocentista”, pp. 124-125, *Anais de História de Além-Mar*, II (2001), pp. 115-126; estamos contudo em relativo desacordo com o Autor, que considera que apesar deste e de outros episódios, a linhagem valoriza pouco a sua participação no Norte de África.

*fazer sua vyda e memoria pera sempre viva*”<sup>585</sup>. O acto é depois confirmado pela carta de doação de 1472, ao irmão mais novo, Francisco Coutinho, que assim se torna 4º conde de Marialva. No documento, faz-se explícita alusão à morte do irmão em Arzila<sup>586</sup>. O novo conde, por fim, irá “re-fundar” a nova linha sucessória no trágico mas glorioso fim da anterior, como que a provar que, na verdade, não devia o seu título tanto à mercê régia como à morte especial e heróica do seu irmão<sup>587</sup>. Em Salzedas, antigo panteão familiar, vai mandar colocar uma lápide alusiva ao sacrifício do 3º conde em terra de mouros, onde o que se menciona de forma clara é não o serviço do rei, mas as feridas que aquele recebera, o local onde morrera, que depois se torna igreja, e a forma gloriosa como tudo sucedera<sup>588</sup>.

d) É indispensável concluir este périplo pela cronística régia com a figura e obra de Duarte Galvão, dado a importância do cronista na difusão dos ideais imperiais manuelinos, nos quais a Guerra Santa joga um papel central<sup>589</sup>. É certo que a sua *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques* não foi uma obra original, retomando temas da *Crónica de 1419*<sup>590</sup>, e que só muito mais tarde conheceu honras de impressão<sup>591</sup>. No entanto, foi estimada no seu tempo, como comprovam as cópias manuscritas que chegaram até hoje, ricamente iluminadas<sup>592</sup>. Por outro lado, é inegável a forte ligação “programática” entre o cronista-secretário-embaixador e o monarca, que encontra um dos seus momentos mais fortes em torno da sacralização oficial da personagem de D. Afonso Henriques. Vamos encontrar Duarte Galvão a trabalhar com D. Manuel em várias instâncias- da cronística ao cerimonial, passando pelas diligências para abrir um processo de canonização. Por um lado, no sentido de impor definitivamente a figura do rei fundador como um santo guerreiro; por outro, no de reforçar a ligação entre Afonso Henriques e o *Venturoso*, seu descende mais que colateral e monarca “por fortuna”. Tal será

<sup>585</sup> Rui de Pina, “Crónica do senhor rey D. Affonso V”, p.823, ed. cit. (cap. CLXV).

<sup>586</sup> Luís Oliveira, “Entre a história e a memória...”, p. 124, nt. 69.

<sup>587</sup> Na verdade, embora não tenhamos provas directas, tanto a menção da crónica como a do documento de doação, bem como os casos acima analisados, permitem-nos pelo menos suspeitar de que o rei não teria grande sucesso caso pretendesse reclamar para a coroa o título e os bens de alguém morto em tais circunstâncias. Aliás o 4º Conde de Marialva era primo em segundo grau do Fernão Coutinho protagonista da sentença de 1487, acima analisada, que tentara conservar as terras do pai com recurso ao argumento do “tido por vivo”.

<sup>588</sup> “Quem lapis hic claudit est Domnus Joannes Coutinho Comes de Marialua clarissimo qui in vigesimo secundo suae aetatis anno in clade Arzila, quam inclitae memoriae Alfonsus quintus anno D. Mills.mo quadringentesimo septuagesimo primo, vi, et armis occupavit, inter arepta et illata vulnera, in Mesquita, quae Matris Mariae Virgini Christi dicata est, gloriose interijt” (in Luís Oliveira, “Entre história e memória...”, p.125).

<sup>589</sup> Sobre Galvão a este respeito, cfr. Jean Aubin, “Duarte Galvão”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX (1975), pp. 43-85. Um enquadramento mais vasto do tema tem sido feito nos trabalhos, indispensáveis a este respeito, de Luís Filipe Thomaz (“L’idée imperiale manuéline”; com Jorge Alves, “Da Cruzada ao Quinto Império”, *A memória da Nação*, org. F. Bethencourt, D. Ramada Curto, pp. 81-164, Lisboa, Sá da Costa, 1991); veja-se ainda Jean Delumeau, “L’eschatologie de Manuel le Fortuné”, *Journal des Savants*, 1995, pp. 179-186.

<sup>590</sup> Cfr. José Mattoso, “Duarte Galvão” in *Dicionário de Literatura medieval*, pp. 225-226, e Albano de Figueiredo, “Uma perspectiva tardo-medieval do tempo da fundação: a *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques* de D. Duarte de Galvão”, in *Sobre o tempo. Secção Portuguesa da AHLM. Actas do III Colóquio*, coord. Paulo Meneses, pp. 189-200, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 2001.

<sup>591</sup> José Mattoso, “Apresentação” da re-impressão da ed. de Tomás da Fonseca [antes de 1934], Lisboa, IN-CM, 1986, p. VII. Seguimos esta edição.



feito precisamente a partir da noção de “re-fundação”<sup>593</sup> -refundação esta feita, de forma evidente, a partir da conquista e da expansão para territórios não-cristãos. É porventura a força e amplitude deste programa que leva a que a *Crónica* não se torne, de modo algum, uma mera cópia de textos anteriores, reflectindo antes preocupações e intenções do seu tempo. Vejamos em concreto como.

Em primeiro lugar, nela são retomados todos os elementos da imagem de Afonso Henriques como santo combatente dos mouros: a estirpe santa, a cura miraculosa de um defeito de nascença, que lhe permitirá ser guerreiro, o milagre de Ourique com adopção das chagas na bandeira. Depois, como salienta A. Figueiredo, os paralelismos com o reinado manuelino actualizam o primitivo “tempo da fundação”<sup>594</sup>. Por fim, no que é uma inovação em relação à anterior cronística, Galvão tenta “branquear”, de forma por vezes extraordinária, certos episódios, tradicionalmente atribuídos ao rei<sup>595</sup>, mas pouco consentâneos com a imagem de grande fundador ou de santo<sup>596</sup>. Não hesita até em terminar a crónica aludindo à fama de rebeldia e crueldade de que alguns escritos rodeavam o rei, na sua fase juvenil, apenas para a minimizar em seguida, considerando toda a sua vida digna de um grande e piedoso monarca<sup>597</sup>. De facto, poucas linhas mais à frente deste raciocínio, Galvão defende mesmo que o Fundador poderá vir a ser canonizado, citando para tal a abalizada opinião do prior do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, cenóbio de enorme prestígio e panteão dos primeiros monarcas do reino. Ora, este prior, à frente do mosteiro que desde sempre cultivara uma memória sacralizada do Fundador, através de cerimoniais e lendas próprias, era então o próprio irmão do cronista... A ligação culminará, de resto, na cerimónia de abertura do túmulo de Afonso Henriques por D. Manuel, em 1520, numa impressionante cerimónia, e na prossecução de um processo de canonização, que se arrastará durante séculos<sup>598</sup>. Pedra de toque de todas estas acções, em consonância com a *Crónica*, é a imagem de Afonso Henriques como santo combatente da fé cristã...

## 2.2. Encenações religiosas das expedições norte-africanas

<sup>592</sup> José Mattoso, “Duarte Galvão”, p. 226.

<sup>593</sup> Como salienta Albano de Figueiredo, a partir da *Crónica* (“Uma perspectiva...”, cit., p. 197); o tema do “recomeço”, “refundação”, é recorrente na propaganda régia manuelina, nomeadamente a partir de jogos com o nome do rei.

<sup>594</sup> “Uma perspectiva...”, cit., pp. 196-197.

<sup>595</sup> Como sejam o da prisão da mãe ou o do “bispo negro”: cfr. José Mattoso, “Duarte Galvão”, cit., p. 226.

<sup>596</sup> Foi provavelmente por esta altura que estes episódios passam a constituir um problema para a imagem pia e majestosa de Afonso Henriques, que a Coroa tentava promover. A partir de então, serão minimizados ou até suprimidos nas crónicas, o que chegará mesmo até edições eruditas do séc. XX (cfr. José Mattoso, “Duarte Galvão”).

<sup>597</sup> Cap. LX (ed. cit., p. 207).

<sup>598</sup> Para tudo cfr. Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro...”, cit., pp. 120-121.

Outros círculos de recepção eram certamente os alcançados pelo segundo grande veículo de difusão dos ideais de “guerra santa” que passaremos a analisar, a partir de alguns casos exemplares. Referimo-nos às encenações litúrgicas a que a Coroa mandava proceder aquando das partidas para as campanhas de África. Estas são especialmente importantes aqui, porque nos permitem verificar a junção de dois universos contributivos da crença nos “tidos por vivos”: os ideais guerreiros e a questão das bulas de cruzada, parte central das procissões organizadas naquelas ocasiões. Estas bulas irão aliás fazer a ponte para o terceiro veículo, analisado no remate deste capítulo – o teatro vicentino.

a) Defende Ch.-Martial de Witte que a primeira expedição da Dinastia de Avis a África (Ceuta, 1415) foi de facto caucionada por uma bula de cruzada, apesar de se desconhecer o teor do documento, perdido<sup>599</sup>. A crónica relata que a bula foi lida em Lagos, à frota que se preparava para partir. Para além do sermão solene, não terão existido outras celebrações, sendo a ausência explicada pelo secretismo com que se quisera envolver a expedição<sup>600</sup>. Conhece-se no entanto esse sermão, pregado pelo capelão régio, Fr. João de Xira, depois incluído na *Crónica da Tomada de Ceuta*<sup>601</sup>. O clérigo fizera parte do grupo de letrados consultados pelo rei sobre a legitimidade da expedição, que a garantira por meio de vários argumentos, um dos quais o paralelo entre a luta cruzadística de Afonso Henriques e a acção militar prevista por D. João I<sup>602</sup>. No momento da publicação da bula, o seu sermão insiste em especial em duas grandes ideias: por um lado, está-se a lutar numa Guerra Santa, com carácter redentor; por outro, é uma guerra justa, uma vez que os cristãos mais não fazem do que recuperar territórios usurpados à sua fé pelos muçulmanos. A prédica termina, significativamente, com o episódio dos Macabeus - tópico clássico da heroicidade e do martírio dos guerreiros, que teve um importante papel na formação da ideia de Guerra Santa<sup>603</sup>. Estes temas são retomados num outro momento sacro solene, o sermão de acção de graças pela conquista da cidade. Depois da purificação e consagração da mesquita em igreja, na presença do rei e dos principais senhores da corte<sup>604</sup>, o capelão régio centra a homilia da primeira missa no tema da glória dos combatentes pela fé. Celebra, ainda, a conquista da cidade como o início da recuperação de África pelos Cristãos, retomando o tema das cinco

<sup>599</sup> “Les bulles pontificales...”, p. 688.

<sup>600</sup> Cap.LII (ed. cit., p. 156).

<sup>601</sup> Caps. LII (ed. cit., pp. 156-164). Sobre o “sermão de cruzada”, como tipologia, e a sua importância nas partidas para o norte de África, cfr. Patricia A. Obder de Baubeta, *Igreja, pecado*, pp. 136-37, 159-160, 167-68, 172-75.

<sup>602</sup> Cfr. supra, p. 208.

<sup>603</sup> Pierre Riché, “La Bible et la vie politique dans le Haut Moyen-Âge”, pp. 397-98, *Le Moyen-Âge et la Bible*, dir. P. Riché, G. Lobrichon, pp. 384-400, Paris, Beauchesne, 1984. Sobre a importância das citações bíblicas nesta crónica, em geral, e no sermão de Fr. João de Xira, em particular, Mário Martins, *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, pp. 81-85, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979; como refere o A., já F. Lopes compara os Portugueses aos Macabeus (id., pp. 78-79).

chagas de Cristo através da associação simbólica destas ao nome da cidade, com cinco letras<sup>605</sup>. A cerimónia encerra com o importante evento da investida cavaleiresca dos Infantes e de muitos jovens cavaleiros nobres, realizando-se assim o desejo dos Infantes de Avis: associar a sua entrada na cavalaria à Guerra Santa, pois só ela daria verdadeiro significado ao uso das armas pelos guerreiros<sup>606</sup>.

b) No reinado de D. Duarte foi em torno de Tânger que se mobilizaram os ideais de Guerra Santa. A forma como foi preparada a expedição africana, em termos de encenações de propaganda, em nada destoou da forte consciência histórica e heróica que acima atribuímos ao monarca, a respeito da cronística que patrocinou. A bula de cruzada, depois de pregada, foi colocada no centro de uma procissão que juntou duas relíquias intimamente ligadas à ascensão da Dinastia de Avis: um pedaço do Santo Lenho e um pendão que pertencera a Nuno Álvares Pereira, o grande responsável pelas vitórias militares que tinham guindado o Mestre de Avis ao trono<sup>607</sup>. Esta junção de objectos simbólicos ganha ainda mais significado se pensarmos que, por estes anos, D. Duarte e os seus irmãos se empenhavam, junto de Roma, na canonização do Condestável<sup>608</sup>. Erigido assim em figura tutelar dos novos cruzados, é ele ainda que está presente na segunda procissão organizada nesta campanha, já em terras africanas, ou seja, na ida do Infante D. Henrique de Ceuta até Tânger. Aí, o cortejo de bandeiras e relíquias foi ainda mais curioso: a bandeira real, a da Ordem de Cristo, uma imagem de Nossa Senhora e uma relíquia da Vera Cruz, acompanhavam dois estandartes com os vultos de D. João I e do Condestável...<sup>609</sup>.

Será porém um dos irmãos do rei a mais acabada figura tutelar da acção guerreira no Norte de África. Caído em cativeiro depois do desastre de Tânger, o Infante D. Fernando acabará por morrer às mãos dos mouros, e a sua figura será depois apropriada pelo grande continuador da expansão africana após a morte de D. Duarte, o Infante D. Henrique. São disso testemunho tanto a cerimónia de condução dos seus restos mortais até ao mosteiro da Batalha, panteão da Dinastia de Avis, promovida pelo Infante D. Henrique em 1451, como a “crónica hagiográfica” redigida, entre aquele ano e 1460, pelo antigo secretário do malogrado Infante que, de resto, ingressara na casa senhorial henriquina após o resgate de África<sup>610</sup>. Ambos os actos visam transformar o Infante D. Fernando, que sabemos ter partido para Ceuta

<sup>604</sup> Cap. XCV (ed. cit., pp. 251-253).

<sup>605</sup> Cap. XCVI (ed. cit., pp. 255-256).

<sup>606</sup> Cap. XLVI (ed. cit., p. 256-257).

<sup>607</sup> Segundo a descrição de D. Duarte, na carta em que relata a cerimónia a D. Gomes, abade de Florença, publ. por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *D. Duarte e as responsabilidades de Tânger (1433-1438)*, Lisboa, 1960 (cit. in Jaime Cortesão, Jaime CORTESÃO, *Os descobrimentos portugueses*, 2ª ed., vol.2, p. 384, Lisboa, Horizonte, 1975).

<sup>608</sup> Maria de Lurdes Rosa, “A santidade no Portugal medieval”, pp. 435ss.

<sup>609</sup> Rui de Pina, *Crónica de D. Duarte*, cit. in Jaime Cortesão, op. cit., pp.384-385.

com o objectivo claro de obter um maior destaque político na corte portuguesa<sup>611</sup>, num desinteressado mártir da Cruzada. O “Navegador” veria assim legitimada a sua posição como grande continuador das conquistas de Marrocos, nomeadamente em prol da recuperação do corpo – agora relíquia – do seu irmão. No que diz respeito ao nosso inquérito, interessa sobretudo salientar que a Coroa se dotou de uma poderosa figura exemplar da doutrina cruzadística. Quer através das tentativas da sua canonização, que a Casa Real patrocinou durante décadas<sup>612</sup>, quer do culto público promovido no panteão dinástico<sup>613</sup>, oferece-se aos sectores motivados para a expansão africana uma alternativa à morte em batalha: a vida eterna conquistada pelo martírio às mãos dos infiéis.

c) Cumpre fazer alusão a uma cerimónia algo diversa das que temos vindo a estudar, mas igualmente ligada à recepção da bula de cruzada. Trata-se da oração de obediência ao Papa Inocêncio VII, proferida em 1485 pelo embaixador Vasco Fernandes de Lucena, aquando da entrega à embaixada da bula *Orthodoxa Fidei*, solicitada por D. João II<sup>614</sup>. Como demonstrou De Witte, esta bula não se destinava à expansão atlântica, ao contrário do que se defendeu, no contexto da historiografia que coloca o reinado de D. João II exclusivamente sob o signo daquela empresa, em detrimento da guerra norte africana<sup>615</sup>. Assim, também com o Príncipe Perfeito se assistiu ao empenhamento da Coroa na “guerra santa”, e de uma forma que prolongava as anteriores tradições. Por um lado, a execução da bula foi entregue, a par dos Lóios, ao superior dos franciscanos, Fr. João da Póvoa<sup>616</sup>. Quer os primeiros, quer o ramo observante a que pertencia o segundo, gozavam do favor régio, e pregavam então uma religiosidade mais austera e integrista, a vários níveis, nomeadamente na relação com as minorias religiosas, judaica e muçulmana<sup>617</sup>. Fr. João da Póvoa, que era de resto o confessor do rei, protagonizou uma reforma com larga aceitação junto da nobreza guerreira, e foi ainda

---

<sup>610</sup> Para tudo, cfr. João Luís Fontes, *Percursos e memória*, cit..

<sup>611</sup> Idem, pp. 15 ss.

<sup>612</sup> Súmula das iniciativas em “O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico”, *Brotéria*, vol. IV (1927), pp. 134-142 e 197-206; já acima referimos o aproveitamento na época mais próxima ao martírio (cfr. supra, pp. 86-87).

<sup>613</sup> João Luís Fontes, *Percursos e memória*, pp. 193-196.

<sup>614</sup> Sobre a importância desta bula na manutenção dos privilégios seculares dos cruzados, cfr. supra, p. 215. A oração de obediência foi editada e traduzida por Martim de Albuquerque, Miguel Pinto de Meneses, *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII dita por Vasco Fernandes de Lucena em 1485*, Lisboa, Inapa, 1988. Sobre a importância do texto na genealogia do “milagre de Ourique”, Ana Isabel Buescu, *O Milagre de Ourique*, pp. 77-78 e pp. 124-125.

<sup>615</sup> “Les bulles pontificales”, pp. 39-45.

<sup>616</sup> Idem, p.41.

<sup>617</sup> Este aspecto, menos estudado, torna-se patente por exemplo no escrito de tipo cronístico que depois serviu de base à Crónica oficial da Ordem: referimo-nos ao “Novo Memorial do Novo Estado Apostólico”, da autoria de Fr. Paulo de Portalegre, onde o anti-semitismo do principal biografado, o Pe. Baptista, é narrada sem pejos e mesmo justificado (cfr. IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 796) (aguarda-se a edição desta fonte por Cristina Sobral, que nos cedeu o excerto; o “anti-semitismo” dos Lóios terá de ser, evidentemente, objecto de estudos mais aprofundados, de modo a poder verificar-se se era excepcional. Como dissémos, os Franciscanos insistem também muito no proselitismo contra os Muçulmanos (cfr. infra.)

o responsável pelo incremento em Portugal, na mesma época, de uma importante devoção ligada ao martírio dos cristãos no Norte de África – a dos Mártires de Marrocos<sup>618</sup>.

Por outro lado, regressando à oração de obediência, surge de novo a evocação mitificada de Afonso Henriques como grande combatente dos muçulmanos, em prol da fé cristã. Esta é aqui tão mais importante quanto foi feita em Roma, face à corte pontifícia, numa representação oficial do reino<sup>619</sup>. O rei fundador é colocado na linha de redenção da “destruição de Espanha” causada pelo Conde Julião e por Rodrigo, numa evidente concorrência com o que fazia a Coroa espanhola pela mesma época, com os respectivos heróis míticos da Reconquista<sup>620</sup>. Faz-se depois a evocação das batalhas e conquistas de Afonso Henriques, que dão origem ao reino de Portugal, e a evocação culmina com uma pormenorizada versão do milagre de Ourique<sup>621</sup>.

d) O interesse pela aventura guerreira no Norte de África regressa em força com D. Manuel- facto nem sempre salientado devido ao relevo dado à expansão indiana, mas que, visto à luz das bulas papais então concedidas, se percepçiona como uma linha de força do reinado manuelino<sup>622</sup>, totalmente enquadrada nos planos messiânicos do rei para reconstruir um império cristão que se estendesse de África à Ásia<sup>623</sup>. Tomemos como exemplares as encenações de partida às duas grandes expedições a Marrocos no reinado manuelino: Azamor (1513) e Mamora (1515).

A primeira expedição foi comandada pelo Duque D. Jaime de Bragança, figura de proa da nobreza guerreira, com interesses no Norte de África, maioritariamente sediada no sul do Reino, território de eleição de uma religiosidade muito influenciada pelas reformas da

<sup>618</sup> Terá sido através dele que o reformista espanhol Fr. João de la Puebla obteve do rei de Portugal algumas relíquias dos mártires para o convento que fundaram em Belalcázar; foi seguramente ele quem mandou escrever uma nova “lenda” do martírio (tudo em A. D. Sousa Costa, *O mosteiro de S. Salvador*, p. 154); o códice do mosteiro de Santa Cruz que contém a versão quatrocentista da lenda remete no colofon para a diligência de Fr. João da Póvoa na composição ou na cópia do livro: *Catálogo dos códices da livreria de mão do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coord. Aires A. Nascimento, José Meirinhos, “cód. 29”, Porto, BPMP, 1997 e Luís Krus, “Celeiro e relíquias”, p. 28, nt. 16; para a influência nos referidos círculos da nobreza, Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime, duque de Bragança”, pp. 327-328.

<sup>619</sup> Como salienta Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique*, p. 125.

<sup>620</sup> Alain Milhou, “De la destruction de l’Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques”, *Études sur l’impact culturel du Nouveau Monde. Séminaire interuniversitaire sur l’Amérique espagnole coloniale*, t. 1, pp. 25-47 e t. III, pp. 11-55, Paris, L’Harmattan, 1981-1983 e “De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur”, *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique*, ed. Jq. Fontaine e Ch. Pelistrandi, pp. 685-383, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

<sup>621</sup> Ed. cit., p. 20. A mitificação de Afonso Henriques aqui praticada é apontada por Albano Figueiredo como um dos exemplos da prática de filiação no Rei Fundador, por parte de diversos monarcas portugueses (“Uma perspectiva tardo-medieval”, p. 197).

<sup>622</sup> Como salienta De Witte, “Les lettres papales”, p. 33. Tem investigado o tema, a fundo, L. F. Thomaz, nomeadamente em “L’idée impériale”.

<sup>623</sup> Charles- Martial De Witte, “Un project portugais de reconquête de la Terre-Sainte (1505-1507)”, *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, vol. V, p. 1, pp. 419-449, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961; e os trabalhos cit. de Luís Filipe Thomaz.

observância franciscana<sup>624</sup>. Antes da partida, o estandarte real levado pelas tropas foi benzido sobre o altar de S. Vicente, o santo cujas relíquias tinham sido recuperadas aos Mouros por acção de D. Afonso Henriques. A saída da frota fora de resto programada para 14 de Agosto, dia em que D. João I vencera a batalha de Aljubarrota, e que já a outros títulos fora mitificado pela Dinastia de Aviz (ida a Ceuta, morte de D. João I)<sup>625</sup>. A celebração poética dos feitos do Duque, anterior e posterior à conquista, aponta para o mesmo universo de sentidos, a exaltação cruzadística. É o caso da composição do poeta cortesão Luís Henriques, no seu poema comemorativo do feito, que apresenta o Duque como tendo empreendido uma “santa viagem”<sup>626</sup>.

No caso da expedição a Mamora, também se prepararam imponentes cerimónias, interligando a recepção da bula de cruzada, pedida pelo rei para a ocasião, com a partida da armada<sup>627</sup>. A bula da cruzada implicava sempre um conjunto de procissões bastante elaborado, de que temos alguns testemunhos para os reinados de D. João II e D. Manuel<sup>628</sup>. No entanto, aquando de Mamora, a cerimónia parece ter sido particularmente solenizada. Assim, no domingo, dia da Trindade, o rei recebe na catedral a bula, trazida pelo Bispo de Safim em procissão solene desde a Igreja de N. Senhora da Conceição. O documento papal é colocado no altar, aberto, e segue-se a sua pregação. Na mesma ocasião foi sagrado o bispo do Funchal D. Diogo Pinheiro, tendo o rei estado presente a todo o ofício<sup>629</sup>. No sábado seguinte, na capela régia, é benzida e entregue ao capitão da armada que parte para Mamora, uma bandeira com a cruz de Cristo. A cerimónia é bastante elaborada, com a participação do próprio rei, que recebe a bandeira das mãos do capitão, devolvendo-a depois de proferir palavras cerimoniais. Termina com uma procissão até ao local do embarque, na qual participa o próprio monarca, o bispo que presidira à benção, o clero, a nobreza e o povo de Lisboa. O próprio rei empunha a bandeira hasteada durante um troço da procissão<sup>630</sup>.

<sup>624</sup> Para uma análise de todo o tema, Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime de Bragança...”, pp. 325-329.

<sup>625</sup> Idem, p. 328.

<sup>626</sup> Idem, p. 329. Na sequência da consulta do trabalho de De Witte, “Les lettres papales”, p. 47, nt. 56, corrigimos aqui um aspecto do nosso texto atrás citado, relativo à peça teatral de Gil Vicente, *Exortação da Guerra*: com toda a probabilidade, ela teria sido composta para celebrar não a expedição de Azamor, como então referimos, mas sim a de Mamora. Cfr. o texto que segue.

<sup>627</sup> Ch.-M. De Witte, “Les lettres papales”, p. 47, remetendo para a fonte que a seguir utilizámos.

<sup>628</sup> Para o reinado de D. João II, cfr. a carta régia dando instruções à Câmara de Lisboa para a recepção de uma bula de cruzada, em 1488 (in *Documentos do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa – Livros de Reis*, vol. 13, p. 277, Lisboa, CML, 1959; para D. Manuel, cfr. carta semelhante para a mesma instituição, em 1516, in *Elementos para a história do município*, 1ª p., t. II, p. 274, nt.2; para o Porto, também com este rei, Adelaide Costa, *Projeção espacial de domínios. Das relações de poder ao burgo portuense (1385-1502)*, pp. 340-36, Lisboa, diss. de doutor. em Ciências Sociais e Humanas apres. à Universidade Aberta, 1999.

<sup>629</sup> Cerimónia descrita em [*Memórias e documentos sobre a política externa portuguesa entre 1515 e 1568*], p. 1, (BN, Reserv., Cód. 886).

<sup>630</sup> Descrito em idem, pp. 2-3.

Para esta ocasião teria ainda sido composta, por Gil Vicente, a representação teatral intitulada *Exortação da Guerra*, na qual estão presentes dois argumentos de defesa da Guerra Santa. É importante referir que são exactamente os mesmos que haviam sido invocados pelo capelão régio para justificar a tomada de Ceuta, cem anos antes, no início de todo este processo – o que atesta da sua profunda continuidade<sup>631</sup>. Surge assim, por um lado, a ideia de que a expedição não era uma invasão, mas sim uma recuperação de antigo território cristão (“África foi de cristãos, Mouros vo-la tem roubada”). Por outro, a promessa, sancionada pelo Papa, de que a morte em “guerra santa” garantia a salvação. De facto, segundo a sugestiva interpretação de Ch.-M. De Witte, nos versos “Avante, avante, senhores, pois que com grandes favores / todo o ceo vos favorece”, estaria uma alusão concreta à bula de cruzada obtida para a expedição (logo, aos privilégios por ela garantidos). É mesmo possível que a peça tivesse sido representada pela primeira vez no momento solene que fora a publicação da bula, o que testemunharia bem da atenção posta pela Corte na divulgação do sucesso<sup>632</sup>.

### 1.3. Teatro de Gil V.

Entramos assim no terceiro veículo de difusão dos ideais cruzadísticos na guerra de África, a partir da corte régia: o teatro vicentino. Este torna-se tão mais importante quanto os estudos recentes têm salientado a forte ligação entre o dramaturgo e a corte manuelina, através da poderosa “rainha-sombra”, D. Leonor<sup>633</sup>. Grande parte da obra teatral de Gil Vicente seria assim “programática”, intimamente ligada a alguns dos grandes momentos políticos do poder reinante, bem como inserta no tipo de religiosidade que D. Leonor, em especial, tentava promover.

Além da *Exortação da Guerra*, acima referida, uma outra composição apresenta a ideia da legitimidade da “Reconquista” que dera origem ao reino de Portugal, traduzida no próprio auxílio divino ao rei Fundador. Referimo-nos ao *Triunfo do Inverno*, que estreia já no reinado de D. João III<sup>634</sup>. Afonso Henriques é aí apresentado como “santo cavaleiro”, sendo ainda retomado o mito da origem divina dos sinais do estandarte português, como periodicamente acontecia, em épocas de guerra contra os muçulmanos<sup>635</sup>. Mas no campo que nos interessa, é uma das mais marcantes obras do grande dramaturgo, apresentada em pleno reinado

<sup>631</sup> Cfr. supra, p. 229.

<sup>632</sup> Nesta proposta De Witte altera a datação tradicional da primeira representação do auto, que o coloca na preparação da expedição de Azamor (cfr. p. 233, nt. 626).

<sup>633</sup> Ivo Carneiro de Sousa, *A rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia e espiritualidade no Portugal do Renascimento*, pp. 265 ss, Lisboa, FCG/ FCT, 2002.

<sup>634</sup> O reinado vem referido no “Prólogo” da *Côpilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, ed. de Maria Leonor Buescu, vol. II, p. 245, Lisboa, INCM, 1984).

manuelino, que surge a todos os títulos como fundamental: a “trilogia das Barcas” (1516-1519)<sup>636</sup>.

A invocação da guerra de África está aqui bem longe da atmosfera bélica e triunfante da *Exortação da Guerra*: a sociedade cortesã necessitava agora de consolo e não de exaltação. Com efeito, o exército sofrera o humilhante e trágico revés de Mamora, onde terão perecido quatro mil combatentes<sup>637</sup>. O primeiro “auto de moralidade”, o da “barca do Inferno”, datando de 1516, foi representado em tempos muito próximos da derrota, cujos ecos ressoavam portanto na grande cena final. Nela, os quatro “cavaleiros de Cristo”, mortos na guerra africana, fazem uma entrada triunfal, empunhando os seus símbolos por excelência (cruz de Cristo, espadas e escudos), e cantando um hino de celebração do seu martírio. À interpelação do Diabo, que arrebatara já para a sua barca os mais variados personagens, do bispo à alcoviteira, contrapõem a sua morte “nas partes de além”, passaporte seguro para a “barca da Vida”<sup>638</sup>. Entre todas as personagens do auto, apenas o tolo inocente e os quatro cavaleiros embarcarão para o Céu<sup>639</sup>. É especialmente importante salientar que, nas anotações de encenação apostas pelo Autor à primeira edição do auto (pouco posterior à sua representação), se regista claramente que a “vida eterna” dos cavaleiros fora obtida por morte em cruzada, com absolvição total dos pecados, em virtude da bula de cruzada concedida pelo Papa<sup>640</sup>. Esta anotação será abreviada na edição posterior, a que se torna consagrada e mais difundida; nela desaparece a menção à bula e à absolvição dos pecados<sup>641</sup>. Uma eventual explicação para o facto reside na data da segunda edição, muito posterior: em 1562, não seria já tão premente lembrar que a bula de cruzada garantia, aos guerreiros mortos em guerra santa, a entrada imediata no Paraíso<sup>642</sup>. Ironicamente, poucos anos depois, na sequência do trágico desfecho de Alcácer-Quibir, a “vida por glória” por morte na “guerra santa” de África voltará a ser

<sup>635</sup> “También diste a Portugal / de moros siendo ocupado / El rey don alonso enriquez / que se le uvo ganado / este sancto callero / del tu poder ayudado / vencio cinco reyes mouros / juntos en campo aplazado / tu cinco llagas le diste / en pago de su cuydado / que las dexasse por armas a su reyno señalado” (ed. cit, vol. II, p. 275).

<sup>636</sup> Datação do “Auto da Barca do Inferno” discutida e aceite por Paulo Quintela, “Introdução”, p. LXXIV, in Gil Vicente, *Auto de moralidade da embarcação do Inferno*, ed., estudo e notas, Coimbra, Atlântida, 1946; 1519: data do prólogo do auto na “cópilaçam”, ed. cit., II, 254.

<sup>637</sup> De Witte, “Les lettres papales”, p. 47.

<sup>638</sup> Seguimos aqui a primeira edição do auto, ed. por Paulo Quintela, op. cit., pp.35-36.

<sup>639</sup> Como já refere Maria Teresa F. C. Rodrigues, *Representações da morte e do Outro Mundo em Gil Vicente*, pp. 452-453, diss. de mestrado em estudos literários comparados apres. à FCSH da UNL, Lisboa, dact., 1987.

<sup>640</sup> “V quatro cavaleiros câtdo os quaes traz cada h a cruz de christo pello qual señor e acrec tam to da sua sancta fe catolica morrerã poder de mouros Absoltos a culpa e pena per priuilegio que os que assi morr te dos misterios da paixã daquelle por qu padec : outorgados por todos os presidentes s mos pôtifices da madre sancta ygreja” (ed. cit., p. 35).

<sup>641</sup> “Vem quatro fidalgos cauleyros da ordem de Christo, que morreram nas partes D’Africa, & v cantando a quatro vozes a letra que se segue” (na ed. cit., p. 105). A consulta apenas da edição de 1562, a que se tornou “standard”, não permite portanto alcançar todo o significado do primitivo auto.

<sup>642</sup> Por outro lado, a menção mais específica aos “cavaleiros da Ordem de Cristo”, em vez da anterior, genérica, “cavaleiros de Cristo”, terá algum significado? Os mortos em África dos casos jurídicos acima analisados não eram cavaleiros de Ordem, mas auferiram os privilégios dos cruzados.



invocada pelos herdeiros dos combatentes falecidos naquela batalha...<sup>643</sup>. E, a julgar por alguns relatos de acontecimentos miraculosos relacionados com o infausto acontecimento, a ideia de que os mortos iam para o céu, pela morte em Guerra Santa, pode ter servido de importante instrumento de apaziguamento dos traumas causados pelo terrível evento. Com efeito, encontramos em vários destes formas diversas da crença que temos vindo a analisar, em todos servindo para consolar os que, no Reino, iam tomando conhecimento da derrota dos exércitos. Num deles, vemos um converso do mosteiro de Alcobaça a ter a visão de um “grande nº de gente branca, correndo a todos sangue das feridas que tinham; o qual lhe alimpavão dous mancebos resplandescentes, e os metião por huã porta por onde sahia grande claridade”. A interpretação do episódio é-lhe dada por um dos dois jovens, que revela serem eles “os martires S, Vicente e São Sebastião”, e os mortos “os martires q vão morrendo as mãos dos Mouros nos campos de africa, a quem nos alimpamos o sangue de suas feridas, p<sup>a</sup> receberem do S.or o premio de suas mortes (...)”<sup>644</sup>. Visão semelhante tem uma abadessa do mosteiro de Cós<sup>645</sup> e outra, a mais terrífica de todas, envolve revelações directas de dois dos demónios empenhados em arrebatam as almas dos mortos na batalha. Por intermédio das possessoras em cujos corpos estavam, são claros quanto aos poderes que tinham evitado uma “boa colheita”: [diz um deles] “(...) venho desesperado, porq. o Criador desbaratou nossos pencaetos, levando ao Ceo, e mandando ao Purgatorio quazi todas as almas daquelles que morreraõ na peleja, mediante os poderes do hom q. mora em Roma (...)”<sup>646</sup>. Estes episódios são tanto mais importantes quanto surgem a par de uma sua “outra face”, ou seja, relatos de prodígios meramente terríficos, sem mensagem de salvação, e que incluem também visões de campos cheios de mortos e de cortejos de guerreiros pelos céus – estes últimos podendo evocar, nas mentes de um povo traumatizado, antigas crenças de origem pré-cristã, que se tinham prolongado por toda a Idade Média, e que faziam equivaler aqueles às almas em eterna perdição...<sup>647</sup>.

Regressando a Gil Vicente, resta referir que, além da solene entrada dos cavaleiros, existia um outro elemento cénico de grande impacto na composição final da “trilogia”, o *Auto da Barca da Glória*. Referimo-nos aos cinco remos da “barca da glória”, empunhados por anjos,

<sup>643</sup> Por exemplo, na contenda em torno do morgadio dos Chavões, iniciada em 1596: cfr. Luís Teixeira de Sampaio, “Os Chavões”, pp. 46-48, in *Estudos Históricos*, pp. 33-103, Lisboa, MNE, 1984.

<sup>644</sup> *Anedotas portuguesas*, p. 55.

<sup>645</sup> Idem, p. 56.

<sup>646</sup> Idem, p. 60. Sobre todo o episódio, cfr. “Nota Final 2” do Cap. II.

<sup>647</sup> Episódios destes em *Anedotas portuguesas*, p. 52, p. 57, p. 59. Sobre os esquadrões de mortos, há numerosa bibliografia. Para as tradições hispânicas, cfr., por todos, A. Redondo, “La «Mesnie Hellequin» et la «Estantigua»: les traditions hispaniques de la «Chasse Sauvage» et leur resurgence dans le «Don Quichotte», *Traditions populaires et diffusion de la culture en Espagne (XVIe.-XVIIe. siècles)*, pp. 1-27, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1983. F. Adolfo Coelho faz um ponto da situação numa polémica entre vários AA.,

e que são descritos, nas instruções de encenação, como tendo impressas, cada um, uma das chagas de Cristo<sup>648</sup>. É impossível não relacionar este pormenor com as alusões às chagas do escudo do reino, mais tarde, *no Triunfo do Inverno*. As chagas estavam intermitentemente presentes, como salientámos acima, nos textos e actos oficiais relacionados com a expansão guerreira. Símbolo da vitória do rei fundador sobre os mouros, vieram a enfeitar, no auto vicentino, os remos da barca que conduzia à glória os cavaleiros que continuavam aquela luta. Remetiam, assim, o espectador dos autos para toda a mitologia gerada em torno do esforço guerreiro português, apresentando-o de forma sacralizada, capaz de abrir as portas à vida eterna das almas dos eleitos.

---

e cita casos portugueses, embora nenhum relativo ao nosso período, em “De algumas tradições de Espanha e Portugal. A propósito de Estantigua”, reed. in *Obras*, I, pp. 513-555.

<sup>648</sup> Ed. Maria Leonor Buescu, vol. I, p. 254.

## **Cap. IV - As capelas de leigos na Lisboa tardo-medieval: enquadramentos devocionais e características do processo de instituição das “almas herdeiras”.**

### **1. A fundação de capelas fúnebres na capital do reino, 1400-1521**

#### 1. Fontes

A medievalística portuguesa não conta com um elevado número de trabalhos sobre a morte e temas co-relacionados<sup>1</sup>. Esta situação deve-se muito menos a um isolamento da mesma em relação aos principais temas da medievalística actual, do que a uma realidade de natureza heurística: o generalizado desaparecimento dos arquivos notariais e familiares do período medieval dificulta a utilização da fonte testamentária<sup>2</sup>. Os trabalhos sobre a temática recolhem testamentos basicamente nos fundos eclesiásticos (em especial, monásticos) e da administração régia, o que condiciona a pesquisa de diversos modos. Desde logo, em termos quantitativos: é impensável encontrar naquele tipo de fundos os milhares de testamentos acumulados nos arquivos notariais franceses e de outras partes da Europa. Depois, qualitativamente: tanto os organismos religiosos como as instituições da Coroa conservavam apenas os testamentos que lhes dizem respeito, de um modo ou outro; e, dentro deles, era quase inevitável que se privilegiassem grandes fundações e doações, e actos perpétuos. Por fim, aqueles mesmos arquivos, no que toca ao período medieval, foram grandemente

---

<sup>1</sup> Por nos ser impossível desenvolver esta temática no presente trabalho, tomamos a liberdade de remeter para o nosso estudo “Quarenta anos de medievística europeia e norte-americana sobre a morte e a fundação de capelas fúnebres (1960-2002)”, em fase de conclusão da versão escrita, apresentado oralmente no Colóquio “Turres Veteras VI – História da Morte”, em Maio de 2003, e que será publicado em local a indicar.

<sup>2</sup> A ausência de testamentos provenientes de registos notariais é já indicada em 1990 por Hermínia Vilar, naquele que é o maior estudo de conjunto sobre a morte, a partir desta fonte, na medievística portuguesa (*A vivência da morte no Portugal medieval. A Estremadura portuguesa (1300-1500)*, pp. 32-33, Redondo, Patrimonia, 1995); num trabalho de âmbito menor, Isabel Castro Pina juntou, ao grosso da documentação oriunda de fundos eclesiásticos, registos públicos da Coroa e um pequeno grupo de testamentos provenientes de arquivos de família (“Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV”, p. 150, in *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, dir. José Mattoso, pp. 125-164, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1995; sobre os arquivos notariais medievais portugueses, Bernardo Sá Nogueira, *Lourenço Eanes, tabelião de Lisboa (1301-1332). Reconstrução e análise do seu cartório*, p. 6 e notas das pp. 28-30, Lisboa, diss. de mestrado em Paleografia e Diplomática apres. à FLUL, 1988; sobre os problemas dos arquivos de família em Portugal, Pedro Peixoto (*et al.*), *Arquivos de família. Organização e descrição*, pp. 11 ss, Vila Real, UTAD/ Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Vila Real, 1996. Uma heurística algo semelhante (com recurso, porém, a arquivos de família) é seguida por Adeline Rucquoi para o seu estudo da morte em Castela, dado que os arquivos notariais locais só foram conservados a partir do final do século XV (“Le corps et la mort en Castille aux XIVe et XVe. Siècles”, p. 90, *Razo*, nº 2 (1981), pp. 89-97.

atingidos por vicissitudes várias<sup>3</sup>, e os levantamentos feitos neles estão portanto à mercê destas.

O presente estudo tentou obviar a alguns destes inconvenientes através da constituição de um *corpus* de fontes o mais alargado possível. Não foi no entanto possível operar dentro de outros limites que os acima referidos. Por um lado, na sua esmagadora maioria<sup>4</sup>, a documentação é oriunda de fundos de instituições religiosas e da administração régia, depositados nos arquivos nacionais<sup>5</sup>. Por outro, estudaram-se apenas as fundações perpétuas e não todas as vontades testamentárias – fosse porque a questão fundamental deste estudo encontrava naquelas o seu terreno de eleição, fosse porque, muito simplesmente, outra coisa era impossível: as instituições das quais

<sup>3</sup> Sobre os problemas que afectaram a construção de um sistema arquivístico em Portugal, em particular desde a constituição do Estado liberal, cfr. José Mattoso, “O arquivo e a identificação”, e “Os arquivos oficiais e a construção social do passado”, reunidos em *A escrita da História. Teoria e métodos*, pp. 79-88 e 89-99, Lisboa, Estampa, 1988; sobre os arquivos da Coroa reunidos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, bem como sobre a evolução histórica de uns para o outro, cfr. *Guia Geral dos Fundos da Torre do Tombo, Primeira Parte – Instituições do Antigo Regime. Volume I – Administração Central (I)*, pp. XXI-XLV ed. Direcção de Serviços de Arquivística, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1998.

<sup>4</sup> Há dois documentos provenientes do único arquivo senhorial com documentação medieval relativa a Lisboa, depositado na Torre do Tombo: o “Arquivo da Casa de Abrantes”. Este fundo, que representa apenas uma parte do arquivo senhorial original, desmembrado por partilhas familiares (cfr. Arnaldo Pereira, “Arquivos Históricos de Lisboa: contribuição para um roteiro”, p. 119, nt. 69, *Clio- Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, vol. 4 (1982), pp. 95-120), não foi ainda estudado. O acesso à documentação é feito através de um catálogo, organizado de forma mista (temas, propriedades, tipologias documentais). Algumas indicações em *Roteiro de fontes da História Portuguesa Contemporânea. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. I*, pp. 87-93, Lisboa, INIC, 1984.

<sup>5</sup> Em termos de arquivos privados, resulta infrutífera a consulta dos fundos do Patriarcado de Lisboa, onde conferimos a pouquíssima documentação medieval (cfr. Carlota H. Ribeiro et al., *Relatório do Estágio do 1º Curso de Técnicos Adjuntos de Arquivo – Variante de Arquivos Religiosos (Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, dir. Mª Lurdes Rosa*, Lisboa, [Centro de Estudos de História Religiosa – UCP], 2000; a documentação medieval foi inventariada em Isáias da Rosa Pereira, “Inventário provisório do arquivo da Cúria Patriarcal de Lisboa”, *Lusitania Sacra*, t. IX (1970-71), pp. 311-385; há um rico tombo de capela, mas foi fundada no século XIV (Aires Martins e Maria Esteves, que já estudámos em “Dinheiro, poder e caridade”, pp. 468-69, a partir da publicação de parte da documentação, pelo então responsável pelo Arquivo, Isáias da Rosa Pereira). O fundo da Arquidiocese de Lisboa depositado na Torre do Tombo, de resto, parece também não conter praticamente documentação medieval, apesar do incipiente estado de descrição não permitir certezas absolutas, em especial quanto a treslados (como tivemos ocasião de verificar pessoalmente, ao elaborar um relatório sobre o fundo, aquando da colaboração no grupo dinamizador dos arquivos diocesanos na Torre do Tombo, em 2001). Deve dizer-se que a situação poderá ser diferente em relação a outras dioceses, cujos fundos medievais não estão tão desfalcados. O arquivo da Arquidiocese de Braga (no Arquivo Distrital de Braga) parece importante a este respeito, contendo documentação de várias tipologias sobre as capelas (embora, na sua maioria, de fundação eclesiástica), a julgar pelos trabalhos realizados sob direcção de Ana Maria Rodrigues: Alexandra Margarida Soares, *Os aniversários na Sé de Braga nos séculos XIV e XV*, diss. de mestrado em História e Cultura medievais apres. à Universidade do Minho, Braga, 2000; Isabel Cristina Gonçalves, *As capelas em Braga na baixa Idade Média*, diss. de mestrado em História e Cultura medievais apres. à Universidade do Minho, Braga, 2001; Elsa Maria Carvalho, “A fortuna ao serviço da salvação da alma, da família e da memória, através dos testamentos dos arcebispos e dignitários de Braga na Idade Média (séculos XII-XV)”, *Lusitania Sacra*, 2ª s., vol. XIII-XIV (2001-2002), pp. 15-40. Quanto aos arquivos familiares, é impossível a sua consulta, por inexistência de roteiros (cfr. a lista dos principais, em Lisboa, sem se indicar roteiro algum, em Arnaldo Pereira, op. cit., pp. 103-104).

provem a documentação guardavam apenas os testamentos que continham instituições perpétuas (ainda que estes pudessem conter, também, indicações para os sufrágios temporários). Assim, cumpre salientar que apesar de, provavelmente, se ter reunido um dos maiores conjuntos de testamentária possíveis, a amostra não é fiel representativa de todos os testadores da Lisboa tardo-medieval, nem das suas “atitudes perante a morte”. O que se alcançou foi o maior número possível de fundadores de instituições de sufrágio perpétuo. E, ainda que tal pudesse ser considerado marginal ao nosso estudo, seria certamente interessante comparar a lógica repetitiva com a cumulativa, de forma mais sistemática<sup>6</sup>. Apenas o poderemos fazer nos testamentos que contemplaram ambas, escapando-nos totalmente a documentação relativa só à segunda, o que permitira um enquadramento correcto da primeira.

Feitas estas observações preliminares, tentemos caracterizar brevemente o levantamento documental a que se procedeu. Quanto às instituições religiosas, escrutinámos os fundos dos principais conventos de Lisboa, tendo em conta três critérios – a importância dos estabelecimentos, a atracção que exerciam junto dos leigos e a existência de tipologias documentais adequadas (em particular, testamentos e doações originais ou, na sua falta ou não-catalogação, livros de tombo de capelas e livros de registo de testamentos, instituições e doações). Como tal, vimos os fundos de: S. Francisco da cidade e S. Francisco de Xabregas; S. Domingos de Lisboa e S. Domingos de Benfica; N.ª da Graça (Agostinhos); S. Bento de Xabregas e Santo Elói de Lisboa (cónegos regulares de São João Evangelista); Penha Longa (o único convento dos Jerónimos na área de Lisboa). Por outro lado, dada a escassez de investigação sobre as paróquias da cidade<sup>7</sup>, e como podíamos completar os poucos fundos existentes com outros núcleos documentais, vimos todas as colegiadas de Lisboa de que resta documentação medieval (Sto. Estevão de Alfama, Sta. Maria Madalena, S. Tiago e S. Martinho, Sto. André, S. Bartolomeu do Beato, S. Cristovão, S. João da Praça, S.

---

<sup>6</sup> Não consideramos este trabalho de comparação propriamente marginal, embora seja possível trabalhar sem ele. Como frisamos no texto, foi o fruto das circunstâncias. A natureza e importância da relação entre as duas lógicas foi equacionada, primeiramente, por Jq. Chiffolleau, e a partir de então tornou-se um dos principais parâmetros deste tipo de inquérito (cfr. infra, pp. 40 ss.).

<sup>7</sup> Em termos historiográficos modernos, conhecemos dois trabalhos sobre as colegiadas de Lisboa (existe depois uma miríade de monografias, de diferente valor, e que citaremos em pequenos pormenores): 1) para Sto. Estêvão de Alfama, sob um prisma diverso do que estudamos aqui, embora saliente, de forma genérica, a importância das doações por morte como meio de aquisição de propriedade pela Colegiada, e a heterogeneidade sócio-profissional dos doadores, Joaquim Bastos Serra, *A Colegiada de Santo Estêvão de Alfama nos finais da Idade Média: os homens e a gestão patrimonial*, Lisboa, diss. de mestrado em História Medieval apres. à FCSH da UNL, 2001 (pp. 45-57 para os aspectos referidos); 2) para Santa

Lourenço, S. Miguel de Alfama, Sta. Marinha, S. Tomé, Sta. Cruz do Castelo)<sup>8</sup>. Quanto ao fundo constituído por parte do arquivo arquidiocesano, não contem praticamente documentação medieval<sup>9</sup>.

No que diz respeito aos fundos da administração régia, levantámos os arquivos de quatro instituições algo diversas entre si. O grosso da documentação pertence ao fundo da *Provedoria das Capelas e Resíduos de Lisboa e seu termo*, para utilizarmos a denominação adoptada no Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo<sup>10</sup>. A instituição já foi por nós estudada no II capítulo deste trabalho, quanto aos seus primórdios. Como então dissémos, sobre ela caía o encargo de vigiar todas as instituições de sufrágio perpétuo de Lisboa e termo, devendo entre outras coisas realizar os tombos de cada uma delas. É esta importantíssima documentação que nos resta, embora em cópias e originais do século XVIII. Demorar-no-emos um pouco sobre ela, pelo facto de ser praticamente desconhecida dos investigadores e porque existe alguma confusão tanto a respeito da instituição produtora como das vicissitudes por que passou a documentação.

Não existe, ao que saibamos, documentação original da Provedoria manuelina das capelas de Lisboa<sup>11</sup>. Uma das razões deste facto será talvez a prática de arquivagem dos documentos pelos cartórios dos notários que detinham o ofício de escrivão privativo da instituição, por mercê régia ou por compra<sup>12</sup>. Esta prática acarretava alguma dispersão documental, por um lado, mas a escassez de originais deve-se sobretudo ao

---

Cruz do Castelo: Fernando Martins, *A Colegiada de Santa Cruz do Castelo e a capela de D. Isabel de Sousa*, Porto, diss. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, 1996 (doravante CSCC).

<sup>8</sup> Fundos muito mutilados, o que aumenta o interesse da documentação vinda dos fundos da administração régia, de que falaremos em seguida (um quadro descritivo da principal documentação pode ver-se em CSCC, p. 9). Por outro lado, desconhece-se quase totalmente o estado de alguns arquivos ainda na posse das actuais paróquias, que de qualquer modo não estão abertos ao público.

<sup>9</sup> Cfr. supra, p. 239, nt. 5.

<sup>10</sup> *Guia Geral dos Fundos*, vol. I, p.167.

<sup>11</sup> Como explicamos infra, p. 242, nt. 15 e 16, a incipiente organização arquivística destes fundos, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, não permite ter certezas a este respeito, sobretudo pela indistinção com o cartório do Hospital de Todos-os-Santos. A parte mais significativa do arquivo que subsiste corresponde aos procedimentos para elaboração de tombos, a cargo do provedor ou juiz (ou do seu procurador). Outra parte, também importante, poderá ser reconstruída a partir do resumo dos actos dos deputados, que verificam os foros, resumos esses que são feitos pelos documentos de chancelaria que depois os confirmam, e que contêm nomes e datas. Existe ainda um importante “livro de registo de documentos oficiais”, que, embora relativo na sua maioria ao Hospital de Todos-os-Santos (e editado como tal, numa edição porém totalmente falha de crítica histórica), contém grande número de documentos da Provedoria das Capelas (*Registos*: cfr. utilização neste sentido supra, pp. 158 ss., 191ss). Neste momento não sabemos se será possível reconstruir mais.

<sup>12</sup> Informação da técnica responsável pelo “fundo”, Dra. Maria Teresa Saraiva.

facto de os cartórios privados terem sido duramente atingidos pelo Terramoto de 1755<sup>13</sup>. As séries de tombos de que dispomos são cópias que pertencem a um outro arquivo, o do Hospital de Todos-os-Santos. Não porque a documentação da Provedoria aí tivesse sido depositada, pois ela deixara de lá funcionar em 1564<sup>14</sup>. Tão-pouco porque pertencesse ao vasto conjunto documental que foi entregue ao Hospital de S. José (sucessor de Todos-os-Santos) após a extinção dos Juízos da Casa da Suplicação, nos quais se inseria a Provedoria das Capelas<sup>15</sup>. Na verdade, a sua origem é bem diversa e, por assim dizer, providencial. Por necessidades de organização interna, o Hospital de Todos-os-Santos tinha mandado realizar, entre 1750 e 1753, um grande trabalho de traslado de documentação, a partir dos seus próprios arquivos e, sobretudo, dos cartórios notariais. Os volumes resultantes desta empreitada subsistiram ao Terramoto, o mesmo não sucedendo àqueles – que, depois da hecatombe, eles próprios recorreram às cópias do hospital para reconstituírem os seus fundos, por ordem expressa do ministro Diogo de Mendonça Corte-Real<sup>16</sup>. Assim, dispomos agora de algumas séries de livros de tombos que não só conservam documentação irremediavelmente perdida, de outro modo, como o fazem de forma organizada.

A inexistência de instrumentos de descrição arquivística modernos para os dois grandes fundos que temos vindo a referir – *Provedoria das Capelas e Resíduos de Lisboa e seu termo* e *Hospital de Todos-os-Santos* – torna difícil avançar muito mais na história da constituição das duas séries principais de livros de tombos<sup>17</sup>. Já no Arquivo

<sup>13</sup> S. Costa Santos, “O Arquivo do Hospital de S. José”, p. 129, *Anais das bibliotecas e arquivos*, 2ª s., vol. 1 – nº 2 (Abril-Junho 1920), pp. 129-135.

<sup>14</sup> Cfr. supra, p. 195, nt. 426.

<sup>15</sup> Depois da extinção do Juízo das Capelas e Legados Pios, com Mouzinho da Silveira, a documentação foi depositada na Misericórdia de Lisboa; a pedido do Enfermeiro-mor, foi, por decreto de 7 de Agosto de 1834, entregue ao Hospital de S. José, porque fazia falta à gestão do mesmo (*Guia Geral dos Fundos da Torre do Tombo*, vol. IV, p. 22, Lisboa, IAN/ TT, 2002). Os restantes juízos da Casa da Suplicação deram entrada no Tribunal da Relação (*Guia Geral dos Fundos*, I, p. 110 e p. 167-8. Os tombos a que nos referimos foram descritos, no vol I do *Guia Geral*, no fundo da Casa da Suplicação (SF Provedoria/Juízo das Capelas), o que não estará correcto, pois de facto são cópias mandadas fazer pelo Hospital de Todos-os-Santos e deveriam como tal estar conservadas no fundo desta instituição; mas também não está completamente correcta a solução adoptada no vol. IV da mesma obra, pp. 22-23, que coloca os tombos no Hospital de S. José, mas na sua SSSC “Cartório das Capelas e Legados Pios” (cfr. o que dizemos de seguida no texto).

<sup>16</sup> S. Costa Santos, op. cit., p. 129.

<sup>17</sup> Existe um inventário resultado do trabalho de organização feito nos anos '60 por Nuno Daupias d'Alcochete, estando o Arquivo ainda no Hospital de S. José (*O Arquivo Histórico do Hospital de S. José (esboço de um inventário)*, Lisboa, 1965 (sep. do *Boletim Clínico dos Hospitais Cíveis de Lisboa*, vol. 29, nº 1/ 2 (1965)); na Torre do Tombo os inventários mias pormenorizados ou estão em elaboração (Casa da Suplicação e seus juízos) ou são guias de remessa (Hospital de Todos-os-Santos) (não os substituem as descrições, a nível de série [incompleto e sem quaisquer cotas] dos vols I (pp. 167-171) e IV (pp. 22-23) do *Guia Geral*. O nosso levantamento documental foi constringido por esta incipiente situação, e como tal poderá não estar isento de falhas, em particular quanto à distinção entre os cartórios da

Histórico do Hospital de S. José estavam separadas, estando a mais breve incluída na rubrica “Capelas do Hospital” e a mais longa em “Capelas da Provedoria e Comarca de Lx e de outras provedorias da área do Patriarcado sobre as quais o Hospital exercia fiscalização”<sup>18</sup>. No entanto, um levantamento atento dos tombos permite constatar que há muitas instituições repetidas em cada uma das séries. Parece-nos que a distinção encontra antes a sua origem na própria documentação original que foi copiada, o que nos traz um ponto de interesse suplementar, em termos de fundos medievais. Com efeito, a série de tombos menor (livros 1188-1192), constituída por públicas formas efectuadas em 1752 pelo notário Francisco Rodrigues de Araújo, terá sido feita a partir dos tombos originais manuelinos. Várias características internas apontam para tal: a documentação é sempre igual (tombos em sentença de tombo) e sequencial (61 documentos, entre 1502 e 1521); não existem aditamentos posteriores nos tombos de cada capela; as escrituras são todas oriundas do cartório de Martim de Castro, escrivão que, como acima referimos, ocupou o respectivo cargo na Provedoria das Capelas entre 1493 e 1537<sup>19</sup>. Já a riquíssima série maior, constituída por 167 volumes, cobrindo todas as igrejas de Lisboa e termo, foi realizada a partir de documentação diversa e posterior. Trata-se de públicas-formas de autos-de-conta, realizadas por vários notários entre 1750 e 1752; os originais, na sua maioria, datavam dos séculos XVI e XVII. Nem sempre incluem os documentos de fundação e os tombos, por vezes presentes, são quase sempre posteriores ao século XV<sup>20</sup>.

A segunda instituição cujos fundos levantámos foi o *Juízo das Capelas da Coroa*. Criado em 1604, competia-lhe “tomar conhecimento das denúncias, processar e julgar as causas de todas as capelas a que a Coroa, por qualquer princípio, tivesse direito”<sup>21</sup>. Alguns anos depois, em 1619, o Juízo realizou uma empreitada de tombos

---

Provedoria e do Hospital de Todos-os-Santos. Começámos por fazer um cotejo do inventário de Nuno Daupias com as guias de remessa das incorporações na Torre do Tombo e com os quadros de classificação provisórios dos arquivistas responsáveis pelo fundo, no mesmo arquivo, parte dos quais estão publicados no vol.1 do *Guia Geral de Fundos* (pp. 168-171). Acabámos por seguir o método de isolar séries documentais susceptíveis, pela denominação, de conter a informação que procurávamos, e depois de consultar inúmeros itens, muitas vezes sem qualquer resultado concreto, acabámos por conseguir definir dois grandes conjuntos de tombos de capelas: os livros 1 a 167 e os livros 1188-1192. Há outros, das séries 237-28 e 462-516, que consultámos mais pontualmente [esta numeração é a utilizada em Nuno Daupias, op. cit., que se encontra aposta aos itens, e que foi mantida no inventário em preparação da Dra. Maria Teresa Saraiva).

<sup>18</sup> Nuno Daupias, op. cit., pp. 353-54.

<sup>19</sup> Cfr. supra, p. 195.

<sup>20</sup> Um índice completo destas duas séries de tombos e documentação medieval neles contidos foi feito por nós em “Catálogo de testamentos e tombos (1296-1521) da Provedoria das Capelas de Lisboa” [no prelo, livro de homenagem à Prof. Iria Gonçalves].

<sup>21</sup> *Guia Geral dos Fundos*, p. 130.



que cobriu grande parte do reino, incluindo Lisboa<sup>22</sup>. Embora os dados principais dos tombos digam respeito à época da sua elaboração, eram incluídos, sempre que então existissem, os documentos de instituição (instituições propriamente ditas, testamentos, doações). As cópias foram realizadas em públicas formas atestadas pelo notário régio, e são portanto fidedignas; de um modo geral parece existir uma boa leitura dos originais.

Pertence já ao período liberal o terceiro fundo consultado. Denominado *Registos vinculares*, é mais propriamente uma colecção, constituída pela “cópia autêntica (...) dos registos vinculares efectuados nos Governos Civis de cada distrito administrativo”, em obediência à legislação de 1861, que coarctava drasticamente a fundação de instituições vinculares<sup>23</sup>. Embora não contenha muita documentação medieval, torna-se possível encontrar aí instituições e testamentos que não passaram pela alçada da administração régia e que, inexplicavelmente, não deixaram vestígios nos cartórios eclesiásticos.

Por fim, contem também numerosos treslados de documentos medievais, das nossas tipologias, a série de “livros de registo” do fundo denominado “Arquivo do Arquivo”, elaborada do século XVII ao XIX<sup>24</sup>. Dada a ausência de estudos arquivísticos sobre este fundo, não podemos explicar ao certo porque razões os documentos aí se encontram<sup>25</sup>. De resto, alguns deles constam dos fundos acima referidos, em cópias anteriores, pelo que seguimos o critério de usar estes registos mais recentes apenas em caso de manifesta incorreção daquelas.

Passaremos agora de apresentar as características gerais da documentação assim recolhida em termos de tipologias documentais, indicando ainda possíveis distorções na amostra e algumas das implicações das escolhas feitas nesta tarefa. Os nossos documentos distribuem-se da seguinte maneira: cento e três testamentos e um codicillo, vinte e quatro doações, dez instituições e sete contratos; existem ainda quarenta e um documentos apresentados sob forma de “verba”, cujo carácter truncado não nos permite, em certos casos, definir com segurança a sua tipologia documental. O objecto de estudo central do nosso trabalho, os sufrágios perpétuos, é decerto a temática menos afectada por esta vicissitude, dado que as verbas incidiam normalmente sobre a parte do testamento que os consignava. A contextualização destas fundações está no entanto algo

---

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Idem, p. 83. Existe um catálogo, feito por Alfredo Pimenta, *Vínculos portugueses. Catálogo dos registos vinculares feitos em obediência às prescrições da lei de 30.07.1860 e existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932.

<sup>24</sup> *Guia Geral*, I, p. 69.

<sup>25</sup> Idem, onde nada se refere a este respeito.

limitada – embora se deva referir que muitas das verbas da nossa amostra são bastante extensas.

Vejamos de seguida alguns problemas mais específicos. Em primeiro lugar, é óbvio que as decisões subjacentes ao levantamento implicam o alcance da análise. Um dos dados adquiridos da renovação historiográfica inglesa sobre o tema é a importância de não se estudar as fundações de sufrágio, ou mesmo a “morte”, apenas a partir dos testamentos. As limitações decorrentes da dita fonte são de molde a distorcer muito a percepção historiográfica destes tópicos, e agravam-se com a inadvertência deste facto. Como demonstrou Clive Burgess, o grande paladino da relativização heurística do testamento, este documento não só representa mal o conjunto das atitudes perante a morte dos próprios testadores, como foi apenas uma das formas de expressar aquelas, na sociedade em geral – e como, por fim, nem sempre temos provas sobre a concretização do que foi testado. Não cabe aqui fazer uma menção detalhada desta polémica historiográfica, a que procederemos noutro local<sup>26</sup>. É no entanto importante referir que ela se insere numa característica de base da historiografia inglesa da temática, que aqui nos é útil referir: a diversificação de fontes no estudo das fundações de sufrágio, em particular as perpétuas. Já em 1965 Katherine Wood- Legh fornece um elenco dos principais locais documentais para a pesquisa sobre capelas perpétuas, avultando entre eles, para além dos testamentos, as autorizações e registos régios e, no caso das capelas-benefício, as licenças episcopais<sup>27</sup>.

Quanto a este aspecto teremos de referir que, no caso português, como acima se explicou, não foi possível considerar a utilização de arquivos episcopais; quanto às cartas régias, elas contemplavam sobretudo as fundações que implicavam doações para administração eclesiástica, uma minoria devido ao carácter de excepção que implicavam. Por outro lado, a esmagadora maioria das cartas régias relativas a fundações de sufrágio dizem respeito à vida posterior destas, e não ao acto de fundação, cujo conhecimento era o nosso principal objectivo<sup>28</sup>. Assim, a fundamentação heurística do nosso trabalho em cartas de fundação e testamentos era lado a solução viável. A leitura da bibliografia inglesa advertiu-nos o suficiente sobre os problemas assim levantados.

---

<sup>26</sup> Cfr. nt. 1 deste capítulo.

<sup>27</sup> K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 4-7.

<sup>28</sup> É certo, no entanto, que revelam dados muito importantes sobre esta instituição, e que seria extremamente útil um trabalho nelas baseado, completando as sondagens efectuadas por Margarida

Resta mencionar alguns aspectos de pormenor. Em primeiro lugar, será que as ausências e lacunas documentais dos fundos episcopais poderão explicar o pequeno número de capelas-doação e, em especial, de capelas-benefício, que é acusado pela nossa amostra documental<sup>29</sup>? Tanto quanto podemos julgar pela documentação régia, não é isso que se passa, dado que para aquele tipo de fundações era necessário obter igualmente autorizações da Coroa, e estas são, de facto, pouco numerosas. Em segundo lugar, o tipo de levantamento, baseado em instituições religiosas de acolhimento e instituições de administração régia tem, pelo menos, uma vantagem (para além da mais óbvia, que é a existência...): poderemos aferir da efectivação dos testamentos e instituições e, pela data das cópias e tombos, da longevidade das instituições. Em terceiro lugar, porém, temos de registar que o recurso a fundos religiosos conduziria a esperar que a amostra fosse bastante adequada à realidade, uma vez que as instituições onde a capela era fundada tinham interesse - e necessidade - em conservar a cópia do documento fundador e outros documentos de valor. No entanto, as agruras por que passaram os cartórios religiosos desde o século XIX<sup>30</sup> - bem como, em menor grau, práticas de organização cartorial anteriores<sup>31</sup> - fizeram com que a documentação restante naqueles seja apenas uma parcela da que efectivamente existiu. Este facto constata-se sobretudo a partir da comparação com o outro grande repositório documental utilizado, os arquivos da administração régia. Como referimos, foram levantados os vários fundos susceptíveis de conterem documentação sobre a instituição de capelas, o que sucedia nos organismos que de algum modo fiscalizavam aquelas. Neles encontramos uma grande quantidade de fundações das quais não existia vestígio documental nos arquivos religiosos<sup>32</sup>. O facto de a grande maioria pertencer a capelas

---

Garcês, nas chancelarias joanina, eduardina e afonsina (cfr. *Igreja e poder*, “Apêndice documental”, pp. 485-500).

<sup>29</sup> Cfr. infra, pp. 426 ss. e “Quadro XVII”.

<sup>30</sup> Maria de Lurdes Rosa / Pedro Penteado, “Arquivos eclesiásticos”, p. 128, in DHRP (com bibliogr. sobre o processo).

<sup>31</sup> Apresenta uma súmula dos problemas Avelino de Jesus da Costa, “Arquivos eclesiásticos”, pp. 534-38, *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, dir. A. Banha de Andrade, Lisboa, Ed. Resistência, 1980.

<sup>32</sup> No caso de repetição documental, utilizámos o original ou, na falta dele, a melhor cópia. As referências serão indicadas no “Quadro Total dos Registos”. Os exemplos dos conventos do Carmo e da Graça de Lisboa são claros a respeito das discrepâncias entre a documentação dos conventos e a da JCRLP. No primeiro caso, o único documento do fundo que refere capelas medievais é o *Livro de Tombo das escripturas que tratão das capellas deste real convento do Carmo de Lisboa (1758)* (lvº 68) (nada contém sobre elas quer o *Segundo tomo de escripturas*, de 1762 [lvº 69], quer os “livros de escrituras” nº 7-13-14-15 e 61, indicados no *Guia* como tendo documentação medieval; quer, por fim, os “livros de teslados” nº 71-72). Naquele livro, faltam duas capelas documentadas no fundo da JCRLP (Beatriz Lopes e Constança Vicente). Por outro lado, a *Chronica dos Carmelitas*, de Fr. José Pereira de Santana, apenas refere uma do conjunto de seis capelas que isolámos para o convento (a de João Gil, pp. 743-44) e acrescenta duas, transcrevendo epitáfios e dados dispersos (que não pudémos utilizar), de que não há

de administração leiga não explica as ausências, uma vez que as instituições de acolhimento pediam também uma cópia do documento fundador. Aliás, parte dos originais utilizados para a confecção destes tombos vieram dos próprios cartórios monásticos<sup>33</sup>. Os restantes provêm quase sempre de “autos de conta” implicando os administradores, que apresentavam então os docs. dos seus arquivos privados. A ausência de vestígios de muitas destas instituições nos arquivos eclesiásticos não oferece explicação fácil e poderá, de facto, dever-se à desorganização dos cartórios conventuais<sup>34</sup>.

Nos fundos da administração régia, porém, existem também lacunas: nenhum dos fundos que restou remonta ao período medieval. Para esta época, apenas a chancelaria régia conserva fundos de monta mas, salvo casos excepcionais, não contem registos testamentários<sup>35</sup>. A documentação medieval oriunda destes arquivos é

---

vestígios nem na documentação régia nem na conventual (Duarte Brandão, Gil Moniz e Jorge Rodrigues) (*Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular observancia nestes reynos de Portugal, Algarves e seus dominios*, vol. 1, pp. 638-39; 689-92; 748, Lisboa, Off. de Antonio Pedrozo Galram, 1745). O caso do convento da Graça é ainda mais surpreendente. O fundo da JCRLP oferece documentação sobre nove instituições; nenhuma destas está representada no único livro do fundo daquele convento susceptível de conter documentação deste tipo, ou seja, o *Livro de Tombo de escrituras* (lvº 1), que apresenta documentos relativos a mais nove instituições; por fim, o ms. que em 1722 o cartorário da Província enviou à Academia Real de História, com dados sobre o convento, na parte relativa à descrição das capelas, apenas refere uma medieval, que se encontra no primeiro repositório documental por nós referido (num conjunto muito exaustivo, que não parece ter sido pautado por grandes exclusões) (IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 673, ed. António Baião, *Alguns antecedentes*, pp. 128-145). Para aumentar a confusão, deve mencionar-se que, nos anos '70, Teresa Bernardino conseguiu encontrar na igreja muito mais epitáfios que os referidos neste manuscrito, alguns dos quais relativos a capelas que tínhamos referenciadas (Rui Gomes de Alvarenga, Gonçalo Lourenço de Gomide, Afonso de Albuquerque), outros dos quais não temos o menor vestígio documental (Pedro Homem, p. 18; Diogo Garcia, p. 44; Diogo de Sólis, p. 45; Catarina Gonçalves, p. 46; Nuno Gato, pp. 113-121) (*As inscrições da Igreja da Graça de Lisboa*, dact., Lisboa, diss. de licenciatura em História apres. à FLUL, 1973).

33 Os documentos de JCRLP, lvº 12, fl.s. 77-78v, relativos à capela de Lourenço Eanes e Leonor Fernandes, segundo aí se indica, foram copiados de um livro de tomo de capelas de S. Domingos de Lisboa (que por acaso ainda se encontra no fundo do convento depositado na Torre do Tombo: IAN/ TT, *Convento de S. Domingos de Lisboa*, lvº 54) (tomo mandado fazer em 1617 “por ordem do Pe. Me. Fr. Diogo Ferreira”).

34 Para além dos casos cit. na nt. 29, temos dois casos de instituições religiosas a dirigirem-se à Provedoria das Capelas para obterem cópias dos testamentos (e pensamos que uma pesquisa direccionada para este tema revelaria vários outros): 1) no “Primeiro Tombo das Capelas de S. Francisco de Lisboa” está uma provisão régia de 1741 autorizando aquele convento a copiar capelas dos tombos daquela instituição (certificação feita por Jorge Botelho, “escrivão proprietário e público tabelião da Provedoria das capelas (...)”, em 24.04.1757, abrindo o primeiro volume de tombos do convento de SFL na JCRLP (lvº 1)); o “livro 49” de IAN/ TT, *S. Domingos de Lisboa* (um “livro de testamentos”), abre também com uma provisão régia, esta de 1715, dando permissão aos frades para obterem, de qualquer tabelião de Lisboa, treslados dos documentos relativos às propriedades do convento.

35 Só no caso de ser necessária a transcrição do documentos em alguma carta régia, etc.; no entanto, pelos índices disponíveis é impossível localizá-los (não existe pesquisa por tema e local da capela).

constituída por cópias, realizadas aquando de inspecções, cadastros ou mesmo confiscos, o que impõe algumas precauções quanto à sua utilização<sup>36</sup>.

É queixa comum, em todos os estudos feitos a partir de testamentos, o facto de ser difícil delinear os contornos sociológicos dos testadores a partir daqueles. O nosso caso não foi excepção e, para contornar tal dificuldade, optámos por completar a base de dados realizada a partir dos testamentos com pesquisas documentais e bibliográficas: chancelarias régias, fontes publicadas, genealogias, catálogos prosopográficos (teses sobre desembargo, ordens, oficiais de justiça, casas senhoriais), monografias sobre famílias e estabelecimentos religiosos. Este trabalho, apesar de não ter sido exaustivo para cada personagem, permitiu identificar ou precisar grande número de categorias sociais e profissionais, bem como laços de parentesco<sup>37</sup>.

## 2. Tempo, espaço e homens

A opção pela cidade de Lisboa nasceu sobretudo da generosidade das fontes. Por um lado, foi impossível encontrar outro conjunto documental tão rico para o resto do reino, o que impediu estudos comparativos a uma escala não só urbana; por outro lado, tentámos sempre, objectivamente, evitar um estudo que privilegiasse a “especialização” dos comportamentos religiosos. Assim, e porque acabámos por abordar um determinado espaço, devemos explicitar que antes do mais se procurava uma abordagem transversal à religiosidade dos leigos, e não uma que partisse da hipótese de que o espaço é uma coordenada essencial da mesma.

Desde a obra fundadora de Jacques Chiffolleau, torna-se incontornável tratar da influência da urbanidade/ ruralidade sobre as atitudes face à morte. A proposta daquele Autor sobre o papel desenraizador e traumatizante do mundo urbano, nesses “orfãos de uma quase modernidade” que são os seus testadores de Avignon, marcou poderosamente uma geração de historiadores, que procuram verificar se ela ocorre noutros locais, por vezes de uma forma finalista<sup>38</sup>. O próprio Chiffolleau, apesar das

---

<sup>36</sup> As referências às várias cópias utilizadas e aos problemas existentes entre elas encontram-se no “Quadro Total dos Registos”.

<sup>37</sup> Indicações em cada um dos registos, in *idem*.

<sup>38</sup> O exemplo mais acabado será o de Marie-Claude Marandet, no sentido de negar, genericamente, as posições de Jq. Chiffolleau (*Le souci de l'au-delà: la pratique testamentaire dans la région toulousaine*

nuances introduzidas em trabalhos posteriores<sup>39</sup>, mantem uma convicção profunda sobre a importância da influência urbana, em particular numa cidade com as características cosmopolitas da Avignon que analisa<sup>40</sup>. Na historiografia anglo-americana, de igual modo, as abordagens espaciais são muito frequentes<sup>41</sup>, e alguns autores têm-se debruçado especificamente sobre a influência do factor citadino nos comportamentos perante a morte. Os estudos mais recentes têm permitido esclarecer melhor a importância do factor urbano. Salientam-se entre estes Samuel Cohn Jr., que não só trabalhou a partir das “cidades-estado” da Itália central, como propositadamente “testou” a tese de Jq. Chiffolleau sobre a “morte dos cidadãos”, relativizando-a muito<sup>42</sup>; e Carlos Eire, cujo estudo sobre Madrid, demonstra a importância, mais do que do factor “cidade”, de um parâmetro que é relevante para a comparação com Lisboa – a natureza de “capital de corte” daquela urbe (embora tenha sido, de facto, uma capital artificialmente criada, a este e vários outros títulos distinta da sede da corte portuguesa)<sup>43</sup>.

Estas abordagens reforçaram a nossa convicção da necessidade de manter alguma distância em relação ao factor geográfico, que seria traduzido na especificidade urbana. A cidade fornece sentidos – desde logo, pela multiplicidade dos seus grupos sociais e pela variedade da “oferta religiosa”. É preciso identificá-los e descrevê-los. Mas a complexidade de uma prática religiosa não pode centrar-se na análise das suas variantes geográficas e demográficas, sob pena de as tornar auto-explicativas. Ou seja, é

---

(1300-1450), vol. I, pp. 15-16, 120-21, vol. II, pp. 527-32 e 556-61, e passim, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998); S. Cohn, o principal crítico ao modelo da “influência urbana”, defende (com pertinência, quanto a nós), que seguem Chiffolleau, de forma apriorística, duas grandes teses sobre a morte medieval, a de M. Lauwers e a de J.-P. Deregnaucourt (cfr. S. Cohn, “Piety and religious practice in the rural dependencies of Renaissance Florence”, esp. p. 1134, in *English Historical Review*, Nov. 99, pp. 1121-1142 e “The place of the dead in Flanders and Tuscany: towards a comparative history of the Black Death”, esp. pp. 20-22, in *The Place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, dir. Bruce Gordon, Peter Marshal, pp. 16-43, Cambridge, CUP, 1999).

<sup>39</sup> Sobre tudo em “La religion flamboyante”, pp. 141-142, p. 144, p. 150-151, in *Histoire de la France religieuse*, dir Jq. Le Goff, René Rémond, vol. 2, “Du Christianisme flamboyant à l’aube des Lumières”, pp. 11-183, Paris, Seuil, 1988.

<sup>40</sup> “Notes sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen-Âge”, pp. 251-52; talvez fosse melhor dizer “em especial”: os “urbanos” de Chiffolleau parecem ser na verdade os “imigrantes” específicos de Avignon, e não propriamente os habitantes-tipo das cidades europeias medievais.

<sup>41</sup> Cfr. para o nosso estudo cit., “Quarenta anos de medievística europeia”.

<sup>42</sup> Para além das obras citadas na p. 248, nt. 38, que se constroem pela comparação cidade / campo, os primeiros trabalhos de Cohn, exclusivamente sobre cidades, debruçaram-se sobre uma outra vertente do problema, não menos importante: a realidade da “modernidade” das cidades (*Death and property in Sienna, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P., 1988 [esp. caps. 7 e 8, p. e p. 157] *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P., 1992 [quanto às capelas, pp. 218 ss]).

<sup>43</sup> Carlos M. N. Eire, *From Madrid to Purgatory*, pp. 46-54.

preciso que estes parâmetros sejam colocado dentro dos seus próprios limites, e que não nos impeçam de ir mais longe na busca do sentido para uma prática social que é de natureza religiosa. Os comportamentos religiosos inscrevem-se no espaço, mas possuem dinâmicas que o ultrapassam: é o caso da preferência por determinadas ordens religiosas por grupos sociais ou geracionais. A lógica da fundação de capelas – e da sua fundação em determinados moldes – é complexa demais para ser explicada em termos de cultura urbana. Um último apontamento: no nosso caso, a própria fragmentação das fontes, acima explicada, cria barreiras a uma “análise espacial de comportamentos” tomada em termos extremos.

O espaço, no entanto, condiciona de formas diversas o tema em estudo. Desde logo, seria difícil alcançar noutro local, que não a capital do reino, tanto a profusão de fundações, como a riqueza de muitas delas. É útil lembrar que a Lisboa tardo-medieval, se bem que de médias dimensões, em termos europeus, era uma “cidade enorme”, se comparada com as restantes urbes do reino<sup>44</sup>. As presenças prolongadas de uma corte ainda não totalmente sedentária, até às últimas décadas do século XV, fizeram com que se fossem concentrando em Lisboa os altos funcionários da administração régia e as famílias mais importantes da nobreza<sup>45</sup>. Na capital existia ainda, no século XV, uma consolidada oligarquia de detentores de cargos municipais, pessoas com o estatuto privilegiado de “cidadão” e, ainda, comerciantes e profissionais liberais. A prosperidade que a cidade conheceu então fazia com que, nela e no termo, fervilhasse um conjunto de actividades variadas, da pesca à agricultura, passando pelos ofícios. Todas estas realidades se reflectem nas fundações em estudo, nas quais estão presentes pessoas de sectores muito variados, numa amostra que não seria tão diversificada noutras cidades do reino. Tentemos então brevemente indicar quais as principais características da Lisboa tardo-medieval, em termos sociológicos e de equipamento religioso, de modo a enquadrar melhor as nossas fundações.

Como referimos, era uma cidade que dominava um vasto território, e que sobretudo crescera muito depressa, nos séculos tardo-medievais: dos sessenta hectares de finais do século XIII, passa-se para cento e dois, cerca de setenta anos mais tarde. Durante a centúria de Quatrocentos, a cidade ter-se-á expandido sobretudo em altura e em compactação, para no século XVI ter já de extravasar as muralhas, com a construção do “Bairro Alto”. Quanto à população, alcançaria em finais de Trezentos c. 35 000

<sup>44</sup> A. H. Oliveira Marques, *Nova História de Portugal*, vol. IV, p. 183, Lisboa, Presença, 1987.

<sup>45</sup> RCG, p. 251, p. 255.

habitantes, testemunhando as centúrias seguintes um crescimento contínuo, que atingiu em 1527 o quantitativo de 65000 pessoas<sup>46</sup>. À zona propriamente urbana acrescia um termo muito vasto e populoso, que sofreu um grande alargamento entre 1385 e c. 1455 (mercê do apoio que a cidade concedera ao Mestre de Avis), ultrapassando os 2500 km<sup>2</sup>, correspondendo quase ao actual distrito de Lisboa. Embora tivesse sido reconduzido às suas anteriores dimensões, por D. João II, era ainda uma área significativa, que albergava em 1527 cerca de 20.000 habitantes<sup>47</sup>. O crescimento demográfico quatrocentista e, sobretudo, das primeiras décadas do século XVI, acompanhou a tendência geral do Reino, que poderá ser estimada, segundo estudos comparativos a partir das áreas melhor documentadas, num crescimento da ordem dos 90,5% (incluindo-se aqui a contabilização, a partir de finais do XV, de uma população antes excluída, que eram os judeus, então “convertidos”)<sup>48</sup>. A partir de então, e até meados do século XVI, Lisboa iniciará um desenvolvimento mais acelerado do que o resto de Portugal, que virá transformá-la na maior cidade da Península- que era porém, no Reino, “uma cidade monstruosa, cabeça demasiado grande para um corpo tão diminuto.”<sup>49</sup> A este fenómeno não foi alheia, claro, a tendência que já se verifica claramente no período em estudo, ou seja, a migração de população para a grande capital dos Descobrimentos e da corte<sup>50</sup>.

Não é muito fácil, porém, descer a um nível inferior desta descrição em grandes linhas. A ausência de estudos monográficos sobre Lisboa medieval nas últimas décadas do século XX, ao arrepio de uma tendência historiográfica importante que se traduziu em investigações sobre várias zonas do País, fez com que não dispunhamos de dados aprofundados sobre a composição sociológica da população da cidade, sobre a importância quantitativa dos emigrantes, sobre o papel da Corte neste âmbito. Os poucos estudos disponíveis servem-se da espacialização da riqueza para alcançar

---

<sup>46</sup> Seguimos essencialmente A. H. Oliveira Marques, *Nova História*, IV, p. 183; “Lisboa”, *Atlas das cidades medievais portuguesas (séculos XII a XV)*, p. 55, Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova, 1990; “A cidade na Baixa Idade Média”, p. 90, *O Livro de Lisboa*, coord. Irisalva Moita, pp. 89-113, Lisboa, Livros Horizonte, 1994. Para os dados de 1527, cfr. ainda João José Alves Dias, “A população”, p. 18, in *Nova História de Portugal*, vol. V, pp. 11-52.

<sup>47</sup> A. H. Oliveira Marques, *Nova História*, IV, p. 191; “Lisboa”, p. 55. Para maiores pormenores sobre esta temática, cfr. A. Vieira da Silva, “O termo de Lisboa”, *Dispersos*, vol. I, pp. 35-54, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1954.

<sup>48</sup> João José Alves Dias, “A população”, p. 15.

<sup>49</sup> Idem, p. 23.

<sup>50</sup> Idem, p. 24, relativizando contudo o “despovoamento” do reino em função dos atractivos do Oriente, de que fala a literatura.



caracterizações sociais mais amplas<sup>51</sup>. Tentemos partir deles. O trabalho de Iria Gonçalves sobre a distribuição da propriedade régia em Lisboa, na segunda metade do século XV, é talvez o mais seguro indicador para alguns dos aspectos acima referenciados. Assim, em termos de importância dos sectores sócio-profissionais, a A. demonstra a pouca expressão do sector primário, contraposta ao grande relevo das actividades mesterais, sector que era o “mais largamente representado”<sup>52</sup>. Quanto às profissões ligadas à administração e ao comércio, ele era bastante diversificado e com clivagens internas. Predominam os sectores mercantis e o médio/pequeno funcionalismo, com 40,5% e 44,3%, na amostra estudada, contra 8,9% de altos funcionários – que, contudo, se concentravam na zona mais rica, aí convivendo com os mercadores de grosso trato, nomeadamente estrangeiros<sup>53</sup>. Estudando já a segunda metade do século XVI, Albertino Rodrigues salienta, a propósito da composição social de Lisboa, a “modernização” pela qual passou a cidade, nas primeiras décadas de Quinhentos, e que tinha clara expressão na diversidade populacional, tanto a nível étnico como de actividades económicas e composição social<sup>54</sup>.

Sem podermos avançar muito mais, gostaríamos apenas de registar como seria importante um estudo que determinasse exactamente os contornos de uma eventual especificidade lisboeta causada por dois vectores: por um lado, a grande presença, e posterior fixação, da Corte e dos organismos da administração central; por outro, o desenvolvimento das actividades e ligações ultramarinas. Como veremos abaixo, o peso dos fundadores oriundos de sectores administrativo e cortesão é significativo; o mesmo não se poderá dizer dos mercadores, em especial dos de maior fôlego. No entanto, haverá sem dúvidas outras lógicas em presença, e seria interessante ver como as condicionantes “mais terrestres”, digamos, influenciam os comportamentos sócio-religiosos.

---

<sup>51</sup> Não fornecerão assim um espelho fiel do tema, mas uma aproximação indirecta. A. H. de Oliveira Marques, p.e., (“A cidade na Baixa Idade Média”, p. 109, nt. 27), considera que este facto afectou alguns aspectos da análise de Iria Gonçalves (cfr. texto e nt. seguinte), nomeadamente a pouca relevância dada ao sector primário.

<sup>52</sup> “Aspectos económico-sociais da Lisboa do século XV estudados a partir da propriedade régia”, pp. 190-194, in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 1 (1980), pp. 153-204.

<sup>53</sup> Idem, pp. 195-201, p. 203.

<sup>54</sup> “Ecologia urbana de Lisboa na segunda metade do século XVI”, p. 97, in *Análise Social*, VIII (1970), nº 29, pp. 96-115.

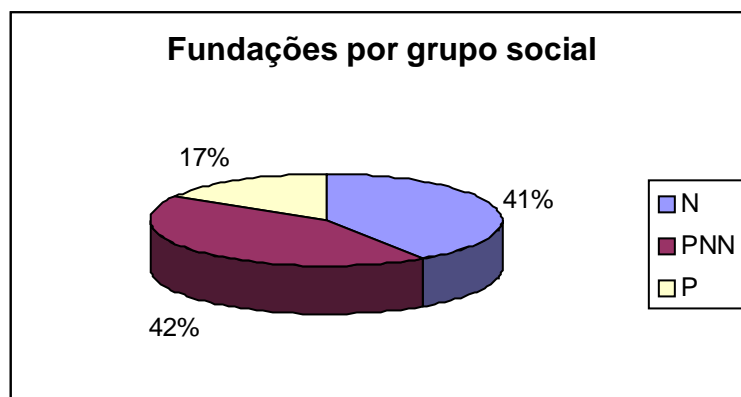
Tentemos agora uma caracterização sociológica genérica do nosso grupo de fundadores. A distribuição sociológica confirma o já salientado por outros estudos<sup>55</sup>: a fundação de instituições de sufrágio perpétuo é sobretudo uma prática das elites mais ricas e mais cultas (ligadas à administração e ao exercício de profissões “liberais”/mercancia)<sup>56</sup>. É evidente que se deve ter em conta o carácter algo incerto da amostra, uma vez que os elementos sociologicamente identificados representam c. 67% da população total. No entanto, não é certo inferir que a identificação dos restantes alteraria de forma significativa a relação dos valores, por exemplo por pertencerem esmagadoramente aos grupos sociais mais baixos. De facto, entre as personagens não identificadas há várias de quem se pode conjecturar pertencerem às elites, seja pelos apelidos, seja pela riqueza que detinham<sup>57</sup>. Com as devidas precauções, podemos, pois,

<sup>55</sup> Sem preocupações de exaustividade: René Grevet, “L’élection de sepulture d’après les testaments audomarois de la fin du XVe. siècle”, pp. 355-56, *Revue du Nord*, t. LXV, n° 257 (avril-juin 1983), pp. 353-360, salientando no entanto que a relação não é simples (como veremos abaixo), pois há personagens ricas que escolhem sepulturas modestas; salientando o mesmo, Peter Heath, “Urban piety in the later Middle Ages: the evidence of Hull wills”, p. 219; in *The Church, politics and patronage in the fifteenth century*, ed. Barrie Dobson, pp. 209-234, Gloucester / N. Iorque, 1984; na mesma linha, Clive Burgess, *Chantries in fifteenth century Bristol*, p. 11, Oxford, 1981 (tese de doutoramento, dact.), Ph. Hamon, referindo a importância do parâmetro para os “novos ricos” (“Entre salut et statut: la situation sociale des grands officiers de finance au miroir de leur comportement religieux (fin du XVe. et première moitié du XVIe. siècle)”, pp. 449-50, in *Religion et société urbaine au Moyen-âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, ed. J. Chiffolleau, P. Boucheron, pp. 445-461, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2000); Rafael Sánchez Saus, “Aspectos de la religiosidad urbana bajomedieval: las fundaciones funerarias de la aristocracia sevillana”, pp. 299 e 301 ss, in *Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía- las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*, ed. José E. López de Coca Castañer, Angel Galán Sánchez, pp. 299-311, Málaga, Universidad, 1991; Martial Staub, “Eucharistie et bien commun. L’économie d’une nouvelle pratique fondatrice à l’exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XVe. Siècle: sécularisation ou religion civique?”, pp. 456 ss, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, 445-470, Roma, EFR, 1995.

<sup>56</sup> A categorização social para este trabalho tentou equilibrar a necessidade de estabelecimento de grandes grupos com a diversidade de situações reais, e ter em conta ainda a fluidez das designações “sociais” e “profissionais” das fontes medievais. Estudámos alguns casos de categorizações sociais, tanto a partir de outras abordagens problemáticas (“história urbana”, Ângela Beirante, *Évora na Idade Média*, 522-574; história sócio-política, RCG, cap. II, tendo-nos servido bastante da sua classificação por “grupos de famílias”), tanto dos relativos à morte e testamentária (Hermínia Vilar, *A vivência da morte*, pp. 76-77; Hermínia Vilar e Maria João Branco, “Morrer e testar na Idade Média”, pp. 43-44 e p. 55, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. IV (1992), 39-59; Isabel Castro Pina, “Ritos e imaginário”, p. 152). Quanto às difíceis questões das categorias nobiliárquicas (que, ademais, sofreram modificações significativas no período em estudo, nomeadamente quanto à relação com o serviço régio) e dos privilegiados “não-nobres” seguimos essencialmente a importante abordagem de João Cordeiro Pereira, “A estrutura social e o seu devir”, in *Nova História de Portugal*, vol. V, pp. 276-336. A partir destas leituras, acabámos por optar pelo estabelecimento de um quadro “sociológico” bastante simples (nobres [alta- média e baixa nobreza] / privilegiados não-nobres / povo / desconhecidos), de modo a poder cobrir tanto situações de espectro amplo como informações de natureza muito diferente; optámos depois pela pormenorização do quadro de informações “ocupacionais” (“profissionais” seria demasiado anacrónico). No final do “Quadro total dos registos” podem ver-se os esquemas de classificação, bem como a distribuição das personagens pelos diferentes parâmetros.

<sup>57</sup> Entre outros, Lopo das Regras, Isabel Vilela, João de Atouguia, Jorge Vaz de Almeida, Pedro de Andrade (marido falecido da instituidora Leonor Eanes): procurámos o seu rasto nas fontes e bibliografia indicados no “Quadro Total dos Registos”; há de resto muitos fundadores pertencentes ao grupo dos

tentar uma abordagem a partir do conhecido. Num universo de 125 fundadores nestas condições, temos 51 nobres e 53 privilegiados-não-nobres, contra apenas 17 elementos das camadas populares (respectivamente, 41%, 42% e 17%) – como ilustra o gráfico seguinte:



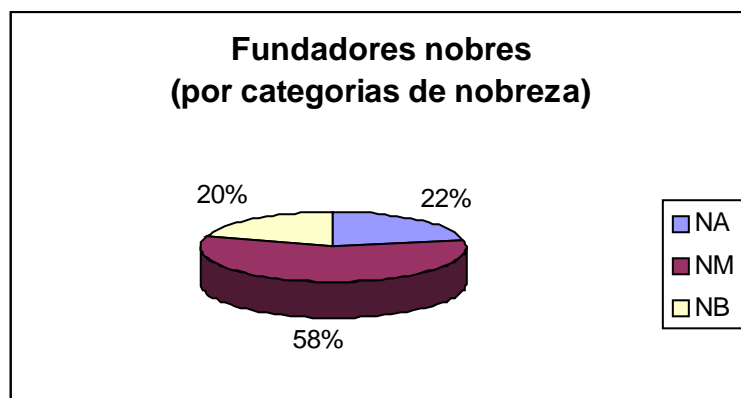
Se tivermos em conta o peso relativo dos grupos sociais, no conjunto demográfico do reino, os valores tornam-se ainda mais significativos. Infelizmente, possuímos dados apenas para a nobreza, mas estes são bem elucidativos. Aquele grupo social pode ter representado, nos séculos XIV e XV, menos de 1% da população do reino<sup>58</sup> - como tal, os 41% de fundações lisboetas que lhe são assimiláveis adquirem um enorme peso relativo. Se este deve ser matizado pela questão da presença da corte e administração régia, não deixa contudo de ser indicativo dos mais fortes contornos sociais de uma prática religiosa. Por fim, deve-se ainda salientar que as fundações de grande dimensão são, quase em exclusivo, apanágio dos grupos sociais mais ricos e privilegiados, como podemos ver de seguida.

É de facto possível aprofundar a análise, por grupos sociais. Assim, quanto aos nobres, verifica-se que é à média nobreza que cabe, de longe, a maior percentagem de fundações (58%); os estratos superior e inferior quedam-se pelos 22% e 20%, respectivamente. A observação do gráfico permite uma apreensão rápida da situação:

---

“privilegiados não nobres” e à camada inferior da nobreza, que não possuíam apelido, pelo que a sua identificação só é possível a partir do próprio documento (p.e. Gonçalo Fernandes, Gil Martins, João de Estemoz). Indicámos sempre, no respectivo registo, as tentativas feitas para identificar as personagens.

<sup>58</sup> A.H.Oliveira Marques, *Nova História*, vol. IV, p. 242.



Já quanto aos privilegiados não nobres, teremos de aplicar grelhas de distinção diferentes, já que para definir o seu estatuto “privilegiado” nos socorremos de dois factores diversos entre si: pertença às estruturas municipais (em termos estatutários, como seja a “cidadania” ou a “vizinhança”) e desempenho de determinadas profissões (administrações, ensino, medicina, função militar, mercância). Tendo em conta estes elementos, pudémos obter o seguinte quadro.

Profis./estatuto	01 A / M	02M	04 A / M	05	07	08	09	Est.
Quantidade de fundações	19	8	8	1	2	7	10	6

01: administração régia central; 02: administração régia local; 04: administração municipal; 05: administração senhorial; 07: ordens miliares/ exército; 08: bacharéis, doutores; lentes, médicos; 09: mercadores; A=alta; M=média; est.: “estatutário”.

Deve salientar-se o peso dos elementos ligados à administração (35 em 55), sem dúvida compreensível em Lisboa, quer porque aí ficavam a maior parte dos organismos régios<sup>59</sup>, quer porque o próprio município dispunha já de uma estrutura complexa<sup>60</sup>. O peso dos grupos ligados às profissões docentes e sanitárias, bem como o dos mercadores (17 em 55), aponta para um universo específico de pessoas ligadas à escrita, à administração e ao dinheiro.

<sup>59</sup> Os ofícios mais ligados à corte “viajavam” com ela mas, como dissémos, a corte vai-se progressivamente fixando em Lisboa durante o século XV; a Casa do Cível, o mais importante organismo da administração régia, situava-se em Lisboa desde inícios da centúria (JF, I, 117); os organismos financeiros, que conheceram grande desenvolvimento devido à Expansão, situavam-se também em Lisboa, de modo geral (José Adelino Maltez, “O Estado e as instituições”, pp. 405-06, in *Nova História*, vol. V, pp. 336-412). Iria Gonçalves, “Na ribeira de Lisboa, nos finais da Idade Média”, p. 62, in *Um olhar sobre a cidade medieval*, pp. 61-75, Cascais, Patrimonia, 1996; Helder Carita, *Lisboa manuelina e a formação de modelos urbanísticos da Época moderna (1495-1521)*, pp. 53 ss, pp. 95 ss, Lisboa, Livros Horizonte, 1999.

A aplicação da variante da “ocupação profissional” cruzada com a estamental, no caso da nobreza, vem tornar mais clara a tendência acima estabelecida, entre privilegiados não nobres. De facto, também nas camadas alta e média da nobreza representada na nossa amostra (fundadores com ocupação conhecida), o maior número de fundadores pertence à administração régia, sobretudo à central (cfr. o quadro seguinte).

Estrato nobiliárquico	Categoria Profisisonal					
	01 A / M		03	05	07	08
Alta	6	---	3			
Média	7	4	1	2	4	1

01: administração régia central; 03: cargos cortesãos; 05: administração senhorial; 07: ordens militares/ exército; 08: bacharéis, doutores; lentes, médicos; A=alta; M=média.

A fundação de capelas em Lisboa aparece assim bastante ligada às instituições régias, em particular as mais altas instâncias desta. Deve salientar-se, ainda, que as fundações deste grupo significativo se contam, de um modo geral, entre as mais ricas. Uma correlação demasiado óbvia entre o alto número de fundações neste grupo social e o simples facto de a administração régia estar sediada em Lisboa, é posta é causa pela existência da mesma correlação no grupo dos privilegiados não-nobres. Em conclusão, desta primeira abordagem sociológica, podemos afirmar que a fundação de instituições de sufrágio perpétuo, em particular as mais ricas, tem a ver não só com poder económico, mas também com prestígio sócio-político e significativo nível cultural.

Terminemos esta primeira incursão pelas abordagens quantitativas pela análise da evolução da sociologia dos fundadores, ao longo do período em estudo. Como se vê pelo gráfico nº 1 (cfr. p.535), as fundações, até então bastante estáveis, sofrem um significativo aumento a partir do último terço do século XV. Este facto explica-se porventura pela estabilização da situação política, depois dos anos conturbados da regência de D. Pedro e primeiros tempos do reinado de D. Afonso V. Pode ainda sugerir-se que a influência da maior prosperidade do final do século, prolongada nas

<sup>60</sup> Para a sua caracterização, vejam-se Maria Teresa Rodrigues, *Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV*, Lisboa, Câmara Municipal, s.d.; e *A evolução municipal de Lisboa*, coord. Maria do Rosário Santos e Inês Viegas, Lisboa, Câmara Municipal, 1996.

primeiras décadas da centúria seguinte<sup>61</sup>. Por fim, há que ter em conta a complexificação da corte e da administração régia e municipal, que então se processou, uma vez que os elementos pertencentes a estes sectores são muito significativos.

Em termos sociológicos, podemos observar pelo mesmo gráfico que este incremento se deve sobretudo à fundações de nobres, que conhecem o seu auge precisamente entre 1475 e 1516. É certo que entre os nobres fundadores existe uma ampla diversificação: vai uma grande distância do escudeiro Martim Garcia de Oliveira ao “conde palatino” e chanceler-mor do reino, Rui Gomes de Alvarenga. No entanto, o aumento global das fundações é claro, e explica-se em parte pela expansão da classe nobre verificada a partir do reinado de D. Afonso V<sup>62</sup>. Cerceada em parte por D. João II<sup>63</sup>, ela regressa porém em força com D. Manuel, que fará do bom relacionamento com a nobreza uma pedra de toque do seu reinado, numa pacificação em relação ao tumultuoso passado recente<sup>64</sup>. O Venturoso vai mesmo introduzir duas novas ordens de nobreza fidalga: a que terminava em fidalgo-cavaleiro, mais digna, e a que tinha por cumbre o cavaleiro-fidalgo. Ora, é precisamente destas duas categorias que são oriundos muitos dos fundadores do “pico” acima referido: 13<sup>65</sup>, num total de 26. Dada a reduzida amostra e a fluidez das denominações sociais, impõe-se algum cuidado na análise. No entanto, poder-se-à pensar que a fundação de novas instituições (ou a re-fundação de antigas em termos mais grandiosos), fez parte da estratégia de consolidação do poder e prestígio destes nobres manuelinos. Em alguns casos, particularmente os de personagens estreitamente ligadas à corte e aos empreendimentos desta, há declarações nesse sentido. Assim, Álvaro da Costa, que em 1515 funda uma importante capela no convento da Penha Longa, em Sintra, manda celebrar missas por D. Manuel, afirmando que deste monarca recebera “toda homrra e merçe que tem depoois de deus”<sup>66</sup>. João da Fonseca, Vasco Eanes Corte-Real e Henrique Leme (fundadores entre 1501 e 1521) são todos personagens ligadas à expansão ultramarina, na qual adquirem ou aumentam a sua riqueza<sup>67</sup>. No entanto, isto não significa que as capelas fossem uma apanágio dos

---

<sup>61</sup> João Cordeiro Pereira, “A estrutura social”, 286 ss.

<sup>62</sup> Idem, pp. 286-287 e 295.

<sup>63</sup> Idem, p. 287.

<sup>64</sup> Idem, p. 292 e 320.

<sup>65</sup> Rui de Figueiredo, Lopo Mendes do Rio, Cid de Oliveira, Teresa Álvares (viúva de cavaleiro), Catarina de Castro (viúva de cavaleiro-fidalgo), Mendo Afonso, João da Fonseca, Álvaro da Costa, Maria Rodrigues (mulher de cavaleiro da casa do rei), Maria de Rebelo (viúva de fidalgo da casa do rei), Afonso Fialho, Luís de Brito e Henrique Leme.

<sup>66</sup> Reg. 7 (sobre este fundador, cfr. infra, pp. ).

<sup>67</sup> João da Fonseca era senhor da ilha das Flores, que vincula a um dos filhos, e casado com Margarida d’Alcáçova, filha do secretário Pedro d’Alcáçova Carneiro (sobre a importância política deste, p.e.

“novos ricos”: há que ter em conta que muitos elementos da nobreza e classes privilegiadas já tinham capelas há gerações e investiam activamente nelas, o que escapa à nossa documentação<sup>68</sup>.

Tentaremos agora caracterizar brevemente o “equipamento religioso” de que dispunham os lisboetas, nele enquadrando, em simultâneo, uma análise das fundações a nível espacial. Tal como referimos acima, as relações entre estes dois campos de análise não são simples. Os fundadores não escolhiam o local de fundação a partir de uma apreciação objectiva do “mercado disponível”: intervinham factores múltiplos, desde a localização de campas ancestrais até à preferência devocional, passando pela pertença à freguesia ou por outro tipo de ligações de ordem mais subjectiva e fugidia. Acresce o facto de grande parte das motivações estar oculta ao historiador: no caso em estudo, o desconhecimento dos motivos de escolha do local atinge os 40%, o que nos obriga a uma análise cautelosa dos casos conhecidos. Em suma, o que tentaremos fazer, nas linhas seguintes, é apresentar as linhas gerais desta abordagem, sem pretendermos esgotar a questão da espacialidade – deixando aos especialistas os dados, de modo a proporcionar estudos mais aprofundados. Neles seria sem dúvida interessante a abordagem comparativa, já que o parâmetro “espaço” é quase sempre abordado nos já numerosos estudos monográficos sobre o tema<sup>69</sup>.

---

Adelino Maltez, “O Estado e as instituições”, 394); Vasco Eanes Corte-Real, cuja mulher, Joana da Silva, testa em 1515, era capitão das ilhas Terceira e S. Jorge (como declara no testamento; cfr. estudo sobre a família infra, pp. 280 ss); Henrique Leme era oriundo de uma família fidalga de alguma importância, mas sem recursos, e declara expressamente no testamento que adquirira toda a riqueza no serviço militar e marítimo, na Índia, para onde fora jovem e pobre (sobre a família cfr. o interessante artigo de John G. Everaert, “Les Lem, alias Leme, une dynastie marchande d’origine flamande au service de l’Expansion portugaise”, *Actas do III Colóquio Internacional de História da Madeira*, pp. 817-837, Funchal, Secretaria Regional da Cultura, 1993, com pequenos lapsos em relação a H. Leme, por desconhecimento do testamento).

<sup>68</sup> Aspecto salientado por, entre outros, Pierre Pégeot, “La noblesse comtoise devant la mort à la fin du Moyen Âge”, p. 314, *Francia*, 11 (1993), pp. 303-318; e Malcolm Vale, pp. 22-23, “Piety, charity and literacy among the Yorkshire gentry, 1370-1480”, *Borthwick Papers*, L, York, 1976).

<sup>69</sup> Entre outros, D. Alexandre-Bidon, *La mort*, pp. 151-154; P.W. Fleming, “Charity, faith and the gentry of Kent, 1422-1529”, p. 50, in *Property and politics: essays on the later medieval English History*, dir. A. J. Pollard, pp. 36-58, Gloucester, 1984; René Grevet, op. cit., p. 355; Marie-Thérèse Lorcin, “Les clauses religieuses dans les testaments du plat pays lyonnais aux XIVe. et XVe. siècles”, p. 292-93, *Le Moyen Âge*, 4e. s., t. LXVIII, 1972, pp. 287-323, e “Choisir un lieu de sépulture”, in *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l’Occident médiéval*, dir. Danièle Alexandre-Bidon, Cécile Treffort, pp. 245-252, Lyon, Presses Universitaires de Lyon/ Association des amis des bibliothèques de Lyon, 1993; Sara Louis, “Funérailles et rites funéraires dans le diocèse de Limoges entre 1220 et 1520”, pp. 27-29, *Ethnologia*, 9 (1979), pp. 23-31; M.e-Claude Marandet, op. cit., I, 131-165; Judith Middleton-Stuart, *Inward purity and outward splendour. Death and remembrance in the deanery of Dunwich, Suffolk, 1370-1547*, pp. 41-60, Woodbridge, The Boydell Press/ The Centre of East Anglian Studies, 2001; Margaret Murphy, “The high cost of dying: an analysis of *pro anima* beque ests in medieval Dublin”, pp. 113-114, in *The church and wealth*, ed. W. J. Sheils, Diana Wood, pp. 111-122, Londres, Basil Blackwell, 1987; Ermelindo Portela,

As nossas fundações são sobretudo urbanas, já que se localizam na cidade 82% do total, sendo os restantes 18% situados no termo de Lisboa. Se é certo que o termo era muito menos povoado do que a urbe, em relação à extensão dos territórios, esta diferença não explica a discrepância que, como veremos, se deverá em boa parte ao peso que alcançam neste aspecto as instituições regulares. Vejamos então, em primeiro lugar, como se caracterizou a distribuição de fundações pelo “equipamento religioso” urbano.

Durante o século XV, Lisboa tinha uma malha paroquial perfeitamente estabilizada, já que as grandes modificações se tinham verificado durante o século XII, com a reorganização do território ocupado, e na centúria seguinte, com a construção de templos acompanhando a extensão da cidade. Assim, situa-se entre meados do século XII e inícios do século XIII a construção da Sé e das igrejas paroquiais de S. Bartolomeu, Santa Cruz do Castelo, S. Jorge, SS. Justa e Rufina, Santa Maria Madalena, Santa Maria dos Mártires, S. Martinho e S. Pedro de Alfama; desta primeira fase data ainda a freguesia situada no mosteiro de S. Vicente de Fora<sup>70</sup>. Durante a centúria de Duzentos, edificaram-se as igrejas paroquiais de Santo André, S. Cristóvão, Santo Estêvão de Alfama, Santiago, S. João da Praça, S. Julião, S. Lourenço, S. Mamede, Santa Marinha do Outeiro, S. Miguel de Alfama, S. Tomé e S. Nicolau. Em finais do século XIV, começou a erigir-se o mosteiro do Salvador, que em breve abrigaria mais uma paróquia, alcançando a cidade um total de 23<sup>71</sup>. Além destas igrejas paroquiais, Lisboa dispunha ainda de várias ermidas e capelas, como seja a de Santo António, na freguesia da Sé, a de S. Miguel, na freguesia de Santa Cruz do Castelo, a de Nossa Senhora da Escada, junto ao convento de S. Domingos<sup>72</sup>; ainda no centro de Lisboa podemos referir a de N. Senhora da Palma, sendo mais excêntrica a de Nossa Senhora do Paraíso, as únicas instituições deste tipo representadas na nossa amostra<sup>73</sup>.

---

M<sup>a</sup> del Carmen Pallares, “Los espacios de la muerte”, pp. 32-35, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 31-50, Santiago de Compostela, Universidad, 1992; Adeline Rucquoi, “Le corps et la mort”, pp. 91-92, e “De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el siglo XV”, pp. 55-56, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 51-66, Santiago de Compostela, Universidad, 1988; Louis Stouff, “Les Provençaux et la mort dans les testaments (XIIIe.-XVe. siècle)”, pp. 209-216, in *La mort et l’au-delà en France méridionale (XIIe.-XVe. siècle)*, pp. 199-222, Toulouse, Privat, 1998.

<sup>70</sup> A. H. de Oliveira Marques, “A cidade na Baixa Idade Média”, pp. 96-98.

<sup>71</sup> Idem, pp. 98-100; sobre o Salvador, p. 96.

<sup>72</sup> Idem, p. 100.

<sup>73</sup> A ermida de Nossa Senhora da Palma anterior ao terramoto de 1755 ficava na rua do mesmo nome, por detrás da igreja de S. Nicolau (*Dicionário de História de Lisboa*, p. 641, dir. Francisco Santana, Eduardo Sucena, Lisboa, s.n., 1994). Quanto a Nossa Senhora do Paraíso, situava-se fora da “porta da Cruz”,



Em termos percentuais, as fundações de sufrágios em instituições seculares representam 41% do total. Devemos assinalar, antes de mais, que é possível alguma distorção nos números, causada pelas vicissitudes dos arquivos paroquiais. Como referimos, os fundos de paróquias estão muito desfalcados, e para a grande maioria delas apenas pudémos contar com a documentação copiada nos tombos do Juízo das Capelas. É sintomático que uma das igrejas paroquiais melhor representada na nossa amostra seja Santa Cruz do Castelo, da qual resta um significativo núcleo documental no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, que contribuiu muito para a nossa pesquisa. É porém justo dizer que a documentação das restantes paróquias de que detemos mais fundações - Santa Justa, S. Nicolau, Madalena e S. Julião - foi quase totalmente compulsada nas cópias do Juízo das Capelas<sup>74</sup>; aqui, a riqueza documental coaduna-se com a realidade histórica, dado que a primeira daquelas paróquias era uma das maiores e mais dinâmicas da cidade, enquanto as restantes pertenciam ao núcleo urbano mais próspero<sup>75</sup>. Assim, é possível que, apesar das distorções documentais, exista um bom ou mediano grau de adequação à realidade. O quadro IV A) tenta reunir os elementos mais importantes.

Como sugerimos, as igrejas paroquiais com maior número de fundações são as mais ricas e dinâmicas, exceptuando o caso particular de Santa Cruz do Castelo. Este facto coaduna-se com o carácter elitista das fundações, acima aludido, mas não deve fazer esquecer a variedade das situações. Com efeito, não são só os grupos mais ricos que se distribuem por quase todos os templos; verifica-se também a instituição de capelas em igrejas situadas nas zonas pobres de Alfama, como Santo Estêvão e São Miguel, que parecem dever-se a elementos da classe popular, pese embora o número de inidentificáveis. De resto, entre os cinco fundadores da Madalena, a mais rica freguesia de Lisboa, apenas um se pode situar com exactidão nos escalões superiores da sociedade (Álvaro de Barros, cavaleiro da Ordem de Santiago da Casa do Rei<sup>76</sup>), encontrando-se mesmo entre eles um “guarda” de uma das portas de Lisboa, que por acréscimo foi o único fundador que aduziu a qualidade de freguês<sup>77</sup>. Em todos os outros casos, de resto, os fundadores têm uma ligação mais antiga à igreja, pois invocam o enterro de cônjuges

---

pertencendo posteriormente à freguesia de Santa Engrácia (Júlio de Castilho, *Lisboa Antiga, Bairros Orientais*, 2ª ed., vol. VII, p. 216 e vol. IX, p. 125, Lisboa, Lisboa, C.M.L., 1937).

<sup>74</sup> Exceptua-se o Reg. 4, relativo à fundação de Afonso Fernandes “Malfrade”, cuja documentação provém do arquivo de Santa Cruz do Castelo.

<sup>75</sup> José Albertino Rodrigues, op. cit., pp. 102-107.

<sup>76</sup> Reg. 8.

<sup>77</sup> Gonçalo Álvares, reg. 80.

e descendentes para a fundação de sufrágio no local<sup>78</sup>. Este exemplo comprova, pois, que a análise do parâmetro em apreço obriga à consideração de múltiplos factores.

Vejamos sumariamente o que sabemos acerca das motivações de cada um. O nível de certeza pode aqui ser um pouco maior, uma vez que conhecemos os motivos de c. 77% dos fundadores. Estes são quase exclusivamente dois, ambos testemunhando da escassa margem de manobra individual, a não ser em termo de opção entre eles: por um lado, a pertença à freguesia, com 54%; por outro, a presença de familiares (muito menos, mas também, “defuntos próprios” sem laço familiar explícito), com 48%. Apenas uma pessoa – que representa 2% - indica um outro motivo, que poderá indiciar uma opção baseada numa decisão de carácter mais pessoal, mesmo do foro devocional. Referimo-nos a João Nunes (em fundação conjunta com a mulher, Beatriz Lopes), que escolhe uma ermida, e não a igreja paroquial, em função da sua pertença a uma confraria aí sediada (Nossa Senhora do Paraíso)<sup>79</sup>. Os dois grupos maioritários levantam algumas questões. Apesar da superioridade numérica nesta amostra, há que relativizar a importância do laço de freguesia, já que todo o grupo dos fundadores em instituições regulares o quebrou. De novo haverá que questionar as discrepâncias documentais, pois a freguesia onde ele se apresenta mais forte (6 em 7 motivos), é aquela de que nos resta mais documentação própria... Apesar disto, e com todas as limitações, arriscamo-nos a concluir que poderemos estar em presença de dois tipos de pessoas, os que fundam “ex novo” – por serem recém-chegados, por terem atingido um patamar de riqueza que o permita...- e os que reforçam fundações antigas, ou fundam instituições em torno de espaços funerários já existentes. Apenas uma análise mais aprofundada poderá eventualmente esclarecer a pertinência desta conclusão. Será preciso, ainda, entrar em linha de conta com as histórias individuais dos fundadores, que permitirão sobretudo – pelo menos em alguns casos - esclarecer a sua verdadeira ligação à paróquia. Esta, muitas vezes, passa por um projecto de toda a vida, e não só do momento da morte, como teremos ocasião de demonstrar no capítulo que se segue. Uma análise monográfica das paróquias melhor documentadas, por outro lado, permitir-nos-ia alcançar um aspecto que talvez contribuisse para o estabelecimento de fundações, embora os documentos utilizados sejam lacónicos a este respeito: qual o papel do dinamismo da paróquia na capacidade de atrair fundações, ou seja, qual a qualidade da sua relação com os mortos. Os estudos de Clive Burgess demonstram claramente que

---

<sup>78</sup> Reg. 4, 8, 87 e 102.

<sup>79</sup> Reg. 125.

existe um relacionamento entre estes dois factores, pois as paróquias com maior identificação e capacidade de gestão dos bens ofereciam maiores garantias quanto à perpetuidade das fundações de sufrágio, afinal de contas o grande objectivo dos fundadores<sup>80</sup>.

Antes de passarmos à análise do ponto seguinte, resta-nos fazer algumas observações que relevam não das informações dadas pelos fundadores quanto às suas opções, mas de elementos dispersos. Em primeiro lugar, será importante notar que se nota alguma tendência para o aumento de “igrejas-panteões”, também ao nível das paróquias. Estas, que albergavam maioritariamente sepulturas de uma mesma linhagem, estavam ainda, com frequência, ligadas jurisdicionalmente a esses grupos parentais. Na nossa amostra, são disto paradigmáticas a igreja de S. Martinho, cujas duas fundações documentadas pertencem a uma família que aí se sepultava correntemente (os Castelo-Branco, depois condes de Vilanova de Portimão) e que acabará por se relacionar com o templo de forma estreita<sup>81</sup>; e a de S. Cristóvão, da qual conhecemos a fundação de Margarida Afonso, pertencente à linhagem dos Mirandas, padroeiros da igreja e donos da mais importante capela funerária nela sediada<sup>82</sup>. As igrejas-panteão são algo mais do que sepulturas linhagísticas “simples”, pos em geral o relacionamento tinha, ou virá a alcançar, características orgânicas, como as verificadas nos casos acima: estabelecimento da residência principal nas proximidades, aquisição do padroado da igreja.

Mais “moderna” será outra relação que nos parece digna de nota, no conjunto das fundações. Referimo-nos àquela que preside à escolha da igreja de Nossa Senhora da Conceição como local de fundação, feita por dois fundadores que nada adiantam sobre as suas motivações (Fernão Gonçalves Fuseiro, em 1506; Maria de Rebelo, em 1516). É que esta igreja tinha a característica particular de ser a igreja da Misericórdia, para a qual fora construída expressamente. Assim, ao fundar neste templo, os dois personagens em causa estavam a aderir a um local diverso, por natureza, tanto da rede secular como da regular: era a igreja da principal confraria do Reino, que tinha características bastante específicas, uma das quais nos interessa sobremaneira - uma nova relação com a morte, que se tornou, de diversas maneiras, uma das suas principais

---

<sup>80</sup> Especialmente em “Shaping the parish: St. Mary at Hill, London, in the fifteenth century”, in *The cloister and the world. Essays in medieval history in honour of Barbara Harvey*, ed. John Blair e Brian Golding, pp. 246-286, Oxford, Clarendon Press, 1996.

<sup>81</sup> Cfr. *infra*, pp. 390 ss..

<sup>82</sup> Cfr. *infra*, pp. 372 ss..

fontes de rendimento (por privilégio régio, grande beneficiária dos legados testamentários não cumpridos e monopolista de esquifes e tumbas; por transferência em relação às confrarias anteriores, grande administradora de “bens das almas”<sup>83</sup>). A escassez de fundações demonstra que a capacidade da igreja da Misericórdia de Lisboa para atrair fundadores era ainda pequena, nas primeiras décadas da sua existência. A confiança na perpetuidade da nova estrutura seria portanto diminuta, o mesmo já não se verificando em relação à sua capacidade de administrar doações “a termo certo”, que aumentam nas primeiras décadas do século XVI, segundo a nossa amostra<sup>84</sup>. Deve dizer-se que os dois fundadores se revelaram, no entanto, pessoas de visão, uma vez que a igreja de N. Senhora da Conceição se veio a tornar um importante destino de fundações perpétuas<sup>85</sup>.

Analisemos agora a distribuição das fundações por instituições regulares, que alcança 59% do total, confirmando a preferência pelos conventos no que toca aos sufrágios perpétuos que tem sido verificada em diferentes locais<sup>86</sup>. Também neste sector a cidade de Lisboa dispunha de uma boa rede de casas, onde avultavam, como seria de esperar, as pertencentes às ordens mendicantes. Esta rede tinha-se iniciado na Lisboa de meados do século XIII, completando-se nas sete décadas seguintes, *grosso modo*; desde finais do século XIV e sobretudo na centúria seguinte, com particular relevo para a sua parte final, será reforçada pelas casas reformadas. Assim, a Ordem franciscana tinha convento masculino em Lisboa desde meados do século XIII, localizado na freguesia dos Mártires; e existia um congénere feminino pouco posterior, que em finais da centúria já se encontrava a funcionar<sup>87</sup>. A expansão posterior da Ordem acompanha a própria história da cidade, que aqui parece, no entanto, depender fortemente da instância devocional: o convento reformado de Xabregas, fundado em 1460, situava-se numa zona que, a partir da intervenção da Rainha D. Leonor, se irá constituir como uma “cidade religiosa e espiritual”, no dizer de Ivo Carneiro de Sousa<sup>88</sup>. Quanto aos dominicanos, o seu convento, estabelecido entre 1245 e 1249, situava-se na freguesia de Santa Justa, enquanto o ramo feminino teve de aguardar pela beneficiência do

<sup>83</sup> Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico*, pp. 68-70.

<sup>84</sup> Cfr. *infra*, cap. 4-01.

<sup>85</sup> Victor Ribeiro, *A Santa Casa da Misericórdia*, p. 92, pp. 445-46.

<sup>86</sup> Cfr. *bib.cit.* p. 258 nt. 69. deve no entanto voltar a sublinharem-se as vicissitudes dos arquivos paroquiais.

<sup>87</sup> A.H.Oliveira Marques, “A cidade na baixa Idade Média”, p. 95; “Santa Clara (convento de)”, *Dicionário de História de Lisboa*, p. 840.

arcebispo de Lisboa, depois Cardeal, D. João Afonso de Azambuja, que em 1392 fundou o convento do Salvador, governando ainda a sede episcopal portuense. Já no decorrer da centúria de Quatrocentos, serão fundados dois novos cenóbios dominicanos femininos, o da Anunciada (1515-1519) e o da Rosa (1519)<sup>89</sup>. Os Agostinhos sediavam-se no grandioso convento de N. Senhora da Graça, que ficava na freguesia de S. Vicente de Fora, limítrofe mas de grande importância histórica. A sua construção teve lugar entre 1271 e o início da centúria seguinte<sup>90</sup>. Os monges carmelitas foram os que mais tardiamente se instalaram na capital - em finais do século XIV, fruto da acção directa de Nuno Álvares Pereira<sup>91</sup>.

Era ainda importante na cidade, no período que nos ocupa, um dos seus mais antigos mosteiros, o de S. Vicente de Fora, casa de cónegos regrantes de Santo Agostinho fundada pouco depois da conquista da cidade. Templo de grande tradição, estava dotado de várias valências - local de peregrinação, hospital, afamada escola e rica biblioteca. No período tardo-medieval encontrava-se já longe dos seus tempos áureos, tendo a sua igreja de ser completamente restaurada na centúria seguinte, mas detinha ainda um importante lugar de prestígio e, como veremos, ocupava um lugar intermédio na escala dos templos albergando fundações coevas<sup>92</sup>. Mais recente e com áreas de implantação e acção mais circunscritas, temos os dois últimos templos a que falta aludir - o convento da Trindade, pertencente à Ordem dos Trinitários, construído entre 1289 e 1329<sup>93</sup>; e a casa de Sto. Elói, fundada em 1291, pelo bispo de Lisboa D. Domingos Jardo como residência para "pobres escolares" desde 1442 a funcionar como convento da Ordem dos Cónegos regulares de S. João Evangelista<sup>94</sup>.

Todas estas casas se encontram contempladas na nossa amostra documental, como se pode verificar pelo quadro IV B). É indispensável começar por referir

---

<sup>88</sup> "A Rainha D. Leonor e a invenção da «cidade» religiosa e espiritual de Xabregas", pp. 75-80, *II Colóquio Temático "Lisboa ribeirinha". Actas das Sessões*, pp. 71-105, Lisboa, CML, 1997.

<sup>89</sup> Sobre S. Domingos de Lisboa, cfr. Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. I, pp. 327-404 e II, pp. 463-603; sobre o Salvador, deve ver-se o estudo aprofundado de A. D. Sousa Costa, "D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa", pp. 61 ss, *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV/ 2 (1989), pp. 1-150; quanto aos conventos da Anunciada e da Rosa, cfr. infra, p. 379, nt. 648. Os dominicanos tinham ainda um convento masculino no termo de Lisboa, em Benfca, que analisaremos nesse contexto geográfico.

<sup>90</sup> A.H.Oliveira Marques, "A cidade na baixa Idade Média", p.94.

<sup>91</sup> Boa síntese e bibliografia em Paulo Pereira, "O convento do Carmo", in *O Livro de Lisboa*, pp. 129-138.

<sup>92</sup> Manuela Birg, "S. Vicente de Fora (igreja e mosteiro de)", *Dicionário de História de Lisboa*, cit., pp. 827-830; Carlos Guardado da Silva, *O mosteiro de S. Vicente de Fora: a comunidade regrante e o património rural (séculos XII-XIII)*, Lisboa, Colibri, 2002.

<sup>93</sup> A.H.Oliveira Marques, "A cidade na baixa Idade Média", p. 93.

eventuais distorções heurísticas. Dos três conventos de S. Francisco, S. Domingos e Nossa Senhora da Graça de Lisboa, que se destacam, de longe, das restantes instituições, no que diz respeito ao número de fundações, conserva-se muita documentação na Torre do Tombo, o que poderá ter inflacionado os seus dados<sup>95</sup>. Este fenómeno parece ter no entanto algum auto- controle, pois os próprios levantamentos da Junta das Capelas, Resíduos e Legados Pios apontam no mesmo sentido, com a supremacia de S. Francisco de Lisboa e S. Domingos de Lisboa. No caso da Graça, há que explicitar alguns pontos. Não só o "tombo de escrituras" do convento fornece metade das fundações (nenhuma das quais constando nos tombos do Juízo das Capelas), como conventos que lhe seriam semelhantes - casos do Carmo e da Trindade-, cuja documentação original não fornece dados, se situam bastante abaixo do elevado número de dezóito fundações. No entanto, o que estes dados implicam é que estes dois últimos cenóbios teriam mais fundações, e não que a Graça tivesse menos, se pudessemos ter acesso aos respectivos tombos de originais. Assim, podemos considerar que os Agostinhos detinham também um importante papel neste campo, na Lisboa de então, a par dos "grandes especialistas da morte" tardo-medieval<sup>96</sup> - se bem que a este se devam adicionar as fundações nos conventos periféricos, como São Domingos de Benfica e São Francisco de Xabregas (que, como veremos, são ainda muito poucas, na época em estudo). A popularidade dos Agostinhos parece no entanto dever-se a motivos bastantes específicos, que abordaremos mais abaixo.

A análise dos motivos de escolha das instituições encontra-se aqui mais limitada, em relação às instituições seculares: apenas conhecemos menos de metade daqueles (48,4%). No universo das escolhas identificadas, encontra-se porém o mesmo peso do que poderemos chamar "constrangimentos institucionais", se bem que aqui eles sejam diversos dos existentes nas igrejas paroquiais, talvez devendo ser mais propriamente chamados de "para-institucionais". Com efeito, a grande maioria das opções por sepultura em instituições regulares - 72% - prende-se com a existência de sepulturas familiares no local; e recebem um segundo lugar relações de natureza corporativa, como

---

<sup>94</sup> Sobre a primitiva fundação, A.D. Sousa Costa, "Hospitais e albergarias", cit., pp. 261-2; depois da posse pelos Lóios, Pedro Vilas Boas Tavares, "Lóios", p. 154, DHRP, pp. 149-157.

<sup>95</sup> Para SFL, completámos os dados da JCRLP com o levantamento dos sete volumes do "Tombo Universal" (IAN/ TT, *Ordem dos Frades Menores, Convento de S. Francisco de Lisboa*, livros 1-7) (sete fundações, em vinte); para SDL, com o recurso a vários tombos de capelas (IAN/ TT, *Convento de S. Domingos de Lisboa*, lvº 48-49-50-51 e 54) (quatorze fundações, em vinte e três); para a Graça, com o "Livro de tombo de escrituras" acima referido (IAN / TT, *Convento da Graça de Lisboa*, lvº 1), que forneceu 9 fundações (em 18).

<sup>96</sup> Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 415 ss.

a pertença a confrarias, irmandades e terceiras-ordens. É certo que podemos considerar que por detrás desta gama de opções estão também motivações de ordem devocional, o que para o segundo caso será bem verdade, ainda que devam distinguir-se de motivações mais directamente devocionais, como as que ocupam os lugares de topo nos conventos reformistas da Rosa e S. Francisco de Xabregas (como veremos em breve). No entanto, o enterramento em túmulos ancestrais indicará ainda (e em com maior peso, talvez), a comodidade de um local de sepultura mais ou menos garantido, bem como a continuidade do hábito da sepultura junto aos antepassados.

Analiseemos um pouco mais de perto os dados, mesmo que o reduzido número de fundações com motivo claro imponha naturais reservas. Vemos, então que, enquanto em São Domingos de Lisboa parece ter-se instalado a rotina (todas as fundações conhecidas são em sepultura ancestral), o seu congénere franciscano soube gerir melhor a passagem dos tempos, e adquirir novos "mortos" em função da devoção pessoal (12, 5%) e, sobretudo, da pertença a associações de fiéis que se albergavam no local (37,5%)<sup>97</sup>. Já a Graça tem uma elevada percentagem de sepulturas ancestrais, o que se prende, em parte, com a presença no local de uma espécie de panteão familiar que teve capacidade de congregar pessoas de distintas gerações. Referimo-nos à sacristia, instituída em local de sepultura da linhagem por Gonçalo Lourenço de Gomide e Inês Leitão, em 1410, e que acolheu fundações de pessoas da sua descendência pelo menos em 1470, 1495, 1506, ao que saibamos<sup>98</sup>. O convento parece no entanto ter sido capaz de dinamizar elementos de natureza devocional, que são explicitamente mencionados em três fundações<sup>99</sup>. Deve ainda referir-se que, neste caso em particular, há lógicas por detrás de motivações não explicitadas, que contaminam também aquelas que o são, sem que tal seja declarado (o que desde logo nos convida a ser prudentes no estabelecimento de causalidades simples ou únicas...). Assim, parece haver uma predilecção pelo convento por parte dos altos funcionários régios, vários deles com o perfil de "recém-chegado poderosamente instalado" - Diogo da Fonseca, Rui Gomes de Alvarenga, Antão de Faria, Gonçalo Fernandes, Gonçalo Lourenço de Gomide e Gil Martins<sup>100</sup>. A explicação desta preferência não é clara e prende-se talvez com

<sup>97</sup> O que se verifica também na Avignon tardo-medieval, como pode constatar através de dados e fontes muito mais numerosas: Jq. Chiffolleau, "Notes sur le polycentrisme", pp. 240 ss.

<sup>98</sup> Cfr. análise detalhada infra, p. 486.

<sup>99</sup> Gonçalo Lourenço de Gomide (reg. 83), Antão de Faria (reg. 186) e Gonçalo Fernandes (reg. 179).

<sup>100</sup> Registos 55, 184, 186, 179, 83 e 185, respectivamente; sobre Rui Gomes de Alvarenga e Antão de Faria, cfr. estudos mais aprofundados infra, pp. 29 ss.; sobre Gonçalo L. de Gomide, supra, pp. 14 ss.; sobre Diogo da Fonseca, mais referências infra, pp. 304, 471.

"parâmetros de prestígio" informais - pelo que conseguimos apurar, não existia no convento nenhuma associação que congregasse este tipo de personagens<sup>101</sup>, mas seria possível que a ascensão de um alto-funcionário de baixa origem passasse (também) por uma fundação neste local<sup>102</sup>. Esta última afirmação é no entanto fortemente hipotética e a sua confirmação obriga a ulteriores pesquisas.

Um último conjunto de observações diz respeito ao número de fundações explicitamente devocionais, pequeno mas interessante. Verificamos que os mosteiros de criação mais recente - que, nesta época, eram de ordens ou ramos reformistas - tinham capacidade de mobilizar fundadores mais claramente atraídos pela sua mensagem. Este fenómeno verifica-se nos conventos de N. Senhora da Rosa e de S. Bento de Xabregas, de forma directa. Neste último e em S. Francisco do mesmo local, há ainda fundações de pessoas ligadas às ordens terceiras, o que indica também um motivo devocional (nestes dois casos não se trata, por acréscimo, de confrarias de base "profissional"). Estes fenómenos fazem sem dúvida parte da dinâmica institucional das ordens religiosas, em cuja fase fundacional há quase sempre élan devocionais. O que aqui se torna mais curioso é que esses élan parecem ter um base social de apoio muito elitista, uma vez que todas fundações pertencem a nobres, e dentro deste grupo social, às suas camadas superiores: o condestável D. Pedro para S. Bento de Xabregas<sup>103</sup>, juntamente com o fidalgo em ascensão Rui de Figueiredo<sup>104</sup>; para S. Francisco de Xabregas, Joana da Silva, casada com Vasco Eanes Corte-Real, senhor das ilhas Terceira e S. Jorge<sup>105</sup>; para o convento da Rosa, os ricos e poderosos fundadores da casa, Luís de Brito e Joana de Ataíde<sup>106</sup>.

Vejamos agora, de forma breve e para concluir, o que se passava no termo de Lisboa. A relação entre as redes eclesiásticas secular e regular era aí muito mais favorável à primeira; no termo, a situação inverte-se, curiosamente nas mesmas exactas proporções: 41% de fundações em conventos e 59% em igrejas paroquiais ou e, ermidas

---

<sup>101</sup> Procurámos em E. Sales, *Nossa Senhora dos Passos da Graça de Lisboa. Estudo histórico da sua irmandade com o título de "Santa Cruz e Passos"*, Lisboa, Ed. A., 1925; Durval Pires de Lima, *História dos Mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa*, 2 vols., Lisboa, Câmara Municipal, 1950-1952; L. Gonzaga Pereira, *Monumentos sacros de Lisboa em 1833*, p. 5, Lisboa, Of. Gráfica da BN, 1927; Mário de Sampaio Ribeiro, *A igreja e o convento de Nossa Senhora da Graça, de Lisboa*, Lisboa, s.n., 1939; M<sup>a</sup> Teresa Bernardino, *As inscrições*, pp. 13-14.

<sup>102</sup> Como em Sevilha, segundo Rafael Sanchez-Saus, op. cit., 299 e 302 ss.

<sup>103</sup> Cfr. infra, pp. 422-423; 354-355.

<sup>104</sup> Cfr. infra, pp. 294-295.

<sup>105</sup> Cfr. infra, p. 280.

<sup>106</sup> Cfr. infra, pp. 379 ss..



delas dependentes. Na realidade, se fosse possível corrigir todas as distorções heurísticas, a predominância das freguesias seria ainda maior, já que estas estão sub-representadas documentalmente em relação aos conventos, onde avulta o fundo próprio da Penha Longa, que fornece onze do total de quatorze fundações (sendo que as restantes três, relativas a Chelas e a S. Domingos de Benfica, parecem realísticas, como veremos). Este fenómeno explica-se, quanto a nós, por uma muito menor itinerância das gentes do termo, que fundam basicamente nos locais onde habitam, e nos quais a escolha é limitada. De resto, as razões de fundação na rede secular são elucidativas. Dentro das 80% sobre as quais temos certezas, a percentagem das que se devem a laços de freguesia ascende a 63%; estes são preteridos em função do enterramento familiar em menos de metade (31%), enquanto que apenas uma fundação obedece a motivações principais de ordem devocional (a de Sta. Eulália de Montemuro, situada numa ermida de natureza privada, com orago da predilecção dos possuidores) [Quadro IV C)].

Em termos de distribuição pelo território do termo, verifica-se uma nítida preponderância da região Nordeste, ao longo do Tejo, numa faixa larga. São mais raras as fundações na região de Sintra e ainda menos na de Oeiras. Entre outras razões, que só a micro-análise poderá identificar, estará um maior dinamismo daquela primeira sub-região, favorecida pela presença da grande via fluvial. Há ainda uma outra dinâmica espacial importante, que é a concentração nas zonas do termo mais próximas dos limites urbanos.

Quanto às instituições seculares, a análise torna-se mais difícil, sobretudo pela escassez de informação (Quadro IV D). Para o convento da Penhalonga, que representa 80% das fundações, há um enorme grau de desconhecimento das motivações dos fundadores. Para os dois restantes, temos o motivo mais contingente da ligação familiar entre a abadessa e o fundador, no caso de Chelas<sup>107</sup>; e na única opção justificada, para o caso de S. Domingos de Benfica, encontramos um membro da Ordem Terceira local<sup>108</sup>. Podemos imaginar que os conventos da periferia rural desempenhavam um tipo de atracção diferente dos seus congéneres urbanos, até porque a localização excêntrica fora pensada em função de um maior isolamento dos seus religiosos. Seria no entanto preciso aprofundar a análise ao nível das motivações individuais. O caso de Lopo Mendes do Rio, que não explicita as razões de escolha, será paradigmático, a confirmar-se uma hipótese que nos parece plausível, em função de outros dados. Este senhor,

<sup>107</sup> Reg. 161 (Nuno Vasques de Castelo Branco e Joana Zuzarte).

<sup>108</sup> Reg. 110 (João Calaça).

fidalgo da casa do Rei, era, como indica o apelido, um “nobre da mercância”: consegue dos dominicanos de Benfica a casa do capítulo, como local de sepultura exclusivo da sua descendência, numa fundação de capela anexa a um morgadio familiar muito acabado<sup>109</sup>.

### 3. Um projecto em vida, uma opção trabalhada

A ligação de um fundador à sua capela começava, com frequência, em vida daquele<sup>110</sup>. Este aspecto tem sido negligenciado nos estudos sobre a morte que utilizam exclusivamente a fonte testamentária, por diferentes razões: o testamento, muitas vezes, não permite a compreensão daquele facto; as atitudes perante a morte ocupam o centro das atenções; os preconceitos perante a fundação de sufrágios perpétuos conduzem à não formulação do problema e à interpretação dos indícios de forma transversal<sup>111</sup>. De facto, é possível encontrar referências testamentárias ao funcionamento da capela antes dos momentos finais do seu criador; a restante documentação, em especial as instituições, traz dados adicionais: conversações com os eclesiásticos, transações de propriedade, autorizações régias, narrativas de histórias familiares. Mesmo se as capelas não estão ainda em funcionamento, os dados dos testamentos deixam entrever que cada fundação é um projecto com história, desde a escolha do local à da decoração, passando pela compra de objectos e pela contratação de pessoal<sup>112</sup>. Estes aspectos são relevante em termos de construção e re-avaliação da figura do fundador, pois este surge assim de forma positiva, possuindo um projecto consistente, e não já como o moribundo angustiado que, no transe final, procurava desesperadamente assegurar a salvação, recorrendo para tal à forma mais acabada e dispendiosa de sufrágio perpétuo. Dados coligidos por vários autores testemunham, de resto, que a capela era objecto de grande apreço por parte do seu fundador; este realizava nela um projecto especial, caro e trabalhoso<sup>113</sup>. Era uma forma específica de organizar a sua piedade, não

---

<sup>109</sup> Reg. 133.

<sup>110</sup> K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 31 ss; Clive Burgess, “Late medieval wills and pious convention: testamentary evidence reconsidered”, pp. 27-29, in *Profit, piety and the profession in later medieval England*, ed. M. Hicks, pp. 14-33, Gloucester/Wolfeboro Falls (NH), A. Sutton, 1990.

<sup>111</sup> As doações não são interpretadas como contributos para o incremento da vivência religiosa comunitária e como testemunhos de um empenhamento devocional em vida, mas sim como maneiras de “obter a salvação” (comprar, por vezes), à hora da morte. Cfr. crítica a esta visão e propostas interpretativas alternativas em C. Burgess, “«Longing to be prayed for»”, pp. 62-65.

<sup>112</sup> Cfr. infra, ponto sobre a “capela como instituição”.

<sup>113</sup> Sobre as diferentes fases do longo processo de fundação de uma capela, cfr. K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 35-64, e Nicole Bériou, “Les chapellenies dans la province ecclésiastique de Reims au

necessariamente fruto de riqueza ou prestígio, dado que nem todos os possuidores destas características fundavam capelas<sup>114</sup>. Poderia ainda ser um prolongamento da capela doméstica, nela servindo também o capelão desta ou outros eclesiásticos de criação do fundador<sup>115</sup>. Por fim, alguns dos fundadores eram pessoas empenhadas na vida religiosa do local onde fundavam a capela, ou que contribuíam para o reforço de determinadas devoções – e a sua fundação surge assim bem enquadrada numa vivência religiosa bem mais vasta que a simples preocupação com a salvação pessoal.<sup>116</sup> Em suma, estudar a acção do fundador em vida, para além de nos mostrar a sua fundação como um projecto, é também importante porque permite tanto compreender que a “identidade de fundador” se foi assumindo muito antes da morte, como alcançar alguns meandros deste processo identitário.

A nossa documentação refere várias capelas funcionando em vida do fundador, embora nem sempre com pormenores sobre a relação com este. É o caso de Pedro de Carvalho (1426), Bartolomeu Gomes (1464), Diogo Gonçalves do Prado (1472) e Catarina de Távora (1493), respectivamente nos conventos da Graça, S. Francisco e S. Domingos da cidade e Sto. Elói, que apenas mencionam já terem começado a mandar rezar missas pelas suas almas<sup>117</sup>. Já João de Estremoz, bacharel e sobrejuíz da Casa do Cível, manifesta em 1489 a intenção de fazer, em vida, uma capela de missa quotidiana na Igreja de S. Tiago de Lisboa, onde é freguês. A discriminação exacta do local, bem como a indicação precisa do tipo e características das alfaías sacras com que quer equipar a sua instituição, indiciam que já teria conversado com os eclesiásticos locais. Mandará fazer um “bom altar para se dizer missa”, com a invocação de Santa Maria e fornecerá as alfaías (feitas com a sua prata pessoal) e vestimentas necessárias à celebração da missa<sup>118</sup>. Seria provavelmente um procedimento padrão, pois vários instituidores mencionam o “equipamento” que deixam à capela e alguns referem o seu uso em vida. É o caso de Graça Fernandes, que em 1507 faz uma doação à capela

---

XIVe. Siècle”, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 57 (1971), pp. 227-240; sobre os montantes envolvidos e as dificuldades, entre outros, R. N. Swanson, *Religion and devotion in Europe, c. 1215-c.1515*, pp. 229-230, Cambridge, Cambridge U.P., 1995; Cl. Burgess, *Chuntries in fifteenth century*, pp. 243-244; Joël Th. Rosenthal, *The purchase of Paradise. Gift giving among the aristocracy, 1307-1485*, pp. 37-44, Londres/ Toronto, Routledge and Kegan Paul/ University of Toronto Press, 1972.

<sup>114</sup> Peter Heath “Urban piety”, p.219.

<sup>115</sup> K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 31-35.

<sup>116</sup> Clive Burgess foca este aspecto em quase todos os seus trabalhos, mas com particular ênfase em “«Longing to be prayed for»”.

<sup>117</sup> Respectivamente, registos 183, 15, 58 e 35.

<sup>118</sup> Não sabemos qual é o documento em que expressa estes desejos, dado que apenas nos resta uma “verba”. Seria provavelmente um testamento, feito numa contingência de saúde (registo nº 113).

conjugal, mencionando ter providenciado a manutenção do altar e capela de N. S<sup>a</sup>, na igreja de S. Julião, e o fornecimento de frontais, toalhas, castiçais, lâmpada e outros ornamentos”<sup>119</sup>, durante décadas, para as missas celebradas desde a morte do marido, seu co-fundador em 1477<sup>120</sup>.

Um dos exemplos mais completos é o de Fernão Martins Evangelho, o mercador que no seu testamento de 1491 faz várias disposições quanto à capela fúnebre que tem no convento franciscano de Lisboa. Aqui, de facto, podemos ver quanto uma capela está intimamente ligada à figura do seu fundador, mas no entrecruzar desta com outros contextos socialmente muito fortes: linhagem, ambientes confraternais, vivência devocional. A capela era constituída por uma sepultura diante de um altar em honra dos Quatro Evangelistas, por ele erguido. Já aí se celebrava missa, com um cálice propositadamente feito e marcado no pé com um escudo ostentando uma águia, que decorava também a patena. Para além de várias outras alfaías e tecidos, Fernão mandara fazer três frontais ornados com as figuras dos Quatro Evangelistas, um dos quais em tecido caro. Estes objectos testemunham de uma ligação particular entre o fundador, a sua linhagem e a capela fundada: os santos tutelares estão sem dúvida relacionados com o nome ou apelido de família (“Evangelho”), de uso obrigatório para o sucessor do morgadio anexo à capela. Por outro lado, os Evangelistas são especialmente invocados na encomendação da alma do testador.

Um outro toque pessoal, que testemunha também da prática devocional de Fernão, em vida, é a doação do seu próprio missal para missal da capela fúnebre. Sabemos de resto que ele participava de forma empenhada em vários círculos devocionais, um deles no próprio convento de S. Francisco: era aí membro da confraria dos mercadores, para além de o ser também em idêntica confraria existente no Hospital de Santo Espírito da Pedreira. À sua morte mandara ainda dar esmolas a um “orago de S. Francisco” e à igreja de Santiago de Lisboa (onde não era freguês, pois pertencia a S. Julião), o que, se não nos permite concluir que seria benfeitor destes locais em vida, pelo menos confirma a sua qualidade de devoto de S. Francisco<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> IAN/ TT, *JCRLP*, lv<sup>o</sup> 1189, fl. 148v-151.

<sup>120</sup> Reg. 27.

<sup>121</sup> Todos estes dados constam do testamento (registo n<sup>o</sup> 68); sobre o Hospital de Sto. Espírito da Pedreira, cfr. nt. 9 do “Quadro X”. A ligação aos franciscanos poderia já ser familiar: em 1463, encontramos um meio-irmão do nosso biografado (segundo FG, V, p. 68), Afonso Martins Evangelho, a fundar a mais rica capelas do convento de S. Francisco de Leiria (Saúl A. Gomes, “O convento de S. Francisco de Leiria na Idade Média”, p. 413, *Itinerarium*, ano XL (1994), n<sup>o</sup> 150 (Set<sup>o</sup>-Dez<sup>o</sup>), pp. 399-502.

Devemos salientar que estas diversas formas de estabelecer relacionamento com o patrono da capela são extremamente importantes numa apreciação do acto de fundar. É que as doações de alfaias “marcadas”, retábulos ou outras figurações do orago, escolha de santos patronímicos ou ligados em termos pessoais de diversos modos (como seja a prata própria usada para alfaias, do caso de João de Estremoz), não eram meras expressões de piedade. Na verdade, como têm demonstrado alguns autores, eram gestos simbólicos e rituais, reconhecidos pela comunidade, que contribuíam para efectivar uma associação sacral ente o patrono e o fundador<sup>122</sup>. São uma das expressões de realidades mais vastas que estavam na própria raiz das capelas fúnebres. Por um lado, possibilitavam a presença activa dos leigos, fundadores e sucessores, expressa em linguagem e actos litúrgico-religiosos, numa apropriação que este tipo de instituição potenciava enormemente, aí residindo sem dúvida um dos motivos do seu sucesso. Como veremos adiante, existem modalidades extremas, que vão desde a realização de cerimónias pelos próprios fundadores-sucessores até ao minucioso controle dos eclesiásticos ligados à instituição, passando pela incorporação de elementos totalmente “profanos” no conjunto de celebrações existentes ou pela definição arquitectónica do espaço fúnebre<sup>123</sup>. Por outro lado, de um modo mais lato ainda, testemunham da capacidade plástica que possuía o “sistema da salvação” da Cristandade medieval, em especial a sua vertente “comemorativa”, largamente animada pelos leigos – que permitia aos fundadores – benfeitores “introduzirem-se” na liturgia, incorporarem-se num longo conjunto de comemorados ilustres, entre santos, antepassados e acontecimentos significativos.<sup>124</sup>

Foi mesmo isto que alcançou, de facto, a mais “acabada” das nossas fundadoras. Referimo-nos a Isabel de Sousa, aia da Rainha D. Isabel (primeira mulher de D.

---

<sup>122</sup> Martial Staub, “Eucharistie”, pp. 456 ss., analisando a ligação entre os Imhoff, S. Roque e a Eucaristia, através do retábulo daquele santo; Robert Gaston, “Liturgy and patronage in San Lorenzo, Florence, 1350-1650”, pp. 126-127, in *Patronage, art and society in Renaissance Italy*, dir. F. W. Kent e P. Simon, pp. 111-133, Camberra/ Oxford, Humanities Research Center/ Clarendon, 1987, estudando a ligação entre os Medici e S. Lourenço, na igreja deste santo em Florença. A forma mais acabada deste relacionamento ritual, que fundo estabelece os fundadores como uma espécie de protegidos do “dono da capela”, o santo (prolongamento claro do espírito fundacional que atribuía a propriedade das fundações aos santos e anjos, desde o Baixo Império, como acima referimos – cfr. p. 36), encontra-se na prática, atestada na Escócia do séc. XV, de trazer uma imagem do santo patrono em procissão para receber os dons que lhe eram feitos (no caso, os títulos de uma propriedade de que a capela receberia rendas) (K. Wodd-Legh, *Perpetual chantries*, p. 63) (retomaremos o tema infra, p. 469).

<sup>123</sup> Cfr. infra, pp. 432 e 490.

<sup>124</sup> Seguimos aqui ideias e conceitos de Cl. Burgess, “The benefactions of mortality: the lay response in the late medieval urban parish”, pp. 67-69 in *Studies in clergy and ministry in England*, ed. David Michael Smith, pp. 65-86, York, Borthwick Institute of Historical Research, 1991 (Borthwick Studies in

Manuel) e grande benemérita da Igreja de Santa Cruz do Castelo, que dedicou mais de vinte anos da sua vida a criar e aperfeiçoar a capela fúnebre que instituíra<sup>125</sup>. De facto, graças a esta, alcança um lugar de direito no *Agiológio Lusitano*, essa vastíssima lista de santos e “varões ilustres em santidade”, oriundos do reino de Portugal e territórios relacionados<sup>126</sup>. Relembrada a 22 de Junho, é-o pela sua castidade e dedicação à religião (“foi mulher de muito santa vida e nunca casou”), mas sobretudo pela grandiosa fundação, pelas obras que fez na igreja de acolhimento e pelas ricas alfaias que doou, descritas em pormenor por Jorge Cardoso. A entrada a ela relativa, no “calendário de santos” deste Autor, inclui as partes do testamento sobre os encargos pios e a forma sucessória, elenca os epitáfios existentes, fornece dados sobre a história da sua capela e contem mesmo um extracto de uma crónica régia relativa às grandes qualidades pessoais e de fidalguia de D. Isabel<sup>127</sup>. Motivos semelhantes lhe darão direito de presença num outro escrito de organização da memória religiosa, tipologicamente diverso, mas não menos importante: a “crónica oficial” da Ordem dos Cónegos de S. João Evangelista, escrita por Fr. Francisco de Santa Maria<sup>128</sup>. Aqui se opera a consagração definitiva de Isabel de Sousa como “benfeitora” da Ordem a quem confiara a administração e supervisão da sua capela, afirmando-se os direitos desta a par dos de Santa Cruz do Castelo, já registados por Jorge Cardoso. Embora esta “glorificação” seja tardia em relação ao nosso estudo, pois tanto o *Agiológio* como a crónica de Fr. Francisco de Santa Maria são obras seiscentistas, ela pode funcionar como uma porta para a compreensão de uma atitude mais antiga. De facto, num nobiliário quinhentista que refere a linhagem dos Sousas, encontra-se expressa menção, embora breve, do trabalho de restauro de Santa Cruz do Castelo patrocinado pela nossa fundadora: “Dona Jsabel de Sousa que não casou e foy a que restaurou Samta Cruz a de Lisboa”<sup>129</sup>. Em

---

History, 1) (em especial, sistemas “comemorativo” e “regenerativo”); e “«Longing to be prayed for»”, pp. 50-51.

<sup>125</sup> A fundação foi analisada em CSCC, que inclui a transcrição integral do importante “livro da capela”, um dos poucos que subsiste e que é particularmente rico, pela quantidade de documentação que colige. O A. fornece além disso um útil primeiro estudo da instituição e da fundadora, para o qual remetemos em relação a todos os aspectos biográficos (pp. 57-69).

<sup>126</sup> Cfr. M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, pp. 339-40 e bibl. aí citada, em especial os trabalhos de Maria de Lurdes Correia Fernandes.

<sup>127</sup> *Agiológio Lusitano dos sanctos e varões illustres em virtudes do reino de Portugal, e suas conquistas*, vol. III, pp. 789-790, Lisboa, António Craesbeck de Mello, 1657.

<sup>128</sup> *O Céu aberto na terra. História das sagradas congregações de S. Jorge em Alga de Veneza e de S. João Evangelista em Portugal*, pp. 457-460, Lisboa, Off. de Manoel Lopes Ferreira, 1697.

<sup>129</sup> *Livro de linhagens do século XVI*, ed. A. Machado de Faria, p. 130, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1956.

suma, os fundadores eram socialmente prezados<sup>130</sup>, e a fundação de capelas podia ser considerada uma “boa obra”<sup>131</sup>, que contribuía para o enriquecimento e o orgulho das igrejas, e, com frequência, providenciava serviços vários, caritativos e litúrgicos. É precisamente o exemplo de Isabel de Sousa que nos surge mais rico, nestes particulares aspectos. Desde logo, pela própria documentação que o ilustra, na qual assume lugar central o “livro da capela”, tipo documental importantíssimo para perceber estas instituições, infelizmente de extrema raridade<sup>132</sup>. O “livro da capela” de Isabel de Sousa, por acréscimo, foi organizado e por vezes escrito pelo punho da própria fundadora<sup>133</sup>. Justifica-se assim que regressemos à história da fundação da sua capela, com maior pormenor.

A ama da Rainha exerceu as suas prerrogativas de fundadora de modo exaustivo, durante a própria vida, num longo percurso de trinta anos. O mais interessante é constatar que nele se verificou uma mudança na relação de Isabel de Sousa com a igreja que albergava a sua capela, que consistiu na transformação da autoritária fundadora inicial em benemérita comunitária, que irá mesmo sacrificar o cerimonial da sua capela ao auxílio da confraria local. Assim, se for encarado não como um momento único, mas reconstruído na sua realidade de “processo fundacional”, a constituição das capelas aparece sem dúvida a uma nova luz.

O primeiro contrato de concessão de sepultura, celebrado com os beneficiados da Igreja de Santa Cruz do Castelo, datou de 1495, mas já antes D. Isabel fizera grandes obras, como naquela data mandou registar por escrito. Refizera as paredes da capela-

<sup>130</sup> Clive Burgess, “«For the increase of divine service»”: chantries in the parish in late medieval Bristol”, pp. 64-65, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 36, nº 1 (Janº 1985), pp. 46-65; “Shaping the parish..”, pp. 247-252; B. Dobson, “Citizens and chantries in late medieval York”, pp. 327-328, in *Church and city: essays in honour of Christopher Brooke*, ed. D. Abulafia (et al.), pp. 311-332, Cambridge, CUP, 1992. O recente trabalho de Rachel Ward dedica-se precisamente a provar este aspecto: *The foundation and function of perpetual chantries in the diocese of Norwich, c. 1250-1547*, Oxford, 1998 (diss. de doutoramento, dact.).

<sup>131</sup> Clive Burgess, Beat Kümin, “Penitential bequests and parish regimes in late medieval England”, pp. 614-15, pp. 624-25, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 44, nº 4 (Outº 1993), pp. 610-630.

<sup>132</sup> Teremos ocasião de voltar a este tópico no ponto relativo ao funcionamento institucional; é em tudo semelhante ao “livro do morgadio” (por vezes são o mesmo), cujas características e função tentámos apresentar em *O morgadio em Portugal*, pp. 222-31.

<sup>133</sup> Embora seja necessário uma análise diplomática e paleográfica para o confirmar, parece-nos que D. Isabel acrescentou, por sua própria mão, os vários textos, em mais que uma cópia do “livro da capela”. A edição de que nos servimos publicou a cópia pertencente à igreja de Santa Cruz do Castelo, e não distingue entre as partes escritas por escrivães e aquelas que seriam de D. Isabel, que estão na primeira pessoa e, no original, são nitidamente de mão diferente. A cópia que cremos ter pertencido à própria capela apresenta também várias mãos, e a assinatura de D. Isabel em vários trechos, em especial nos inventários de bens (IAN/ TT, *Arquivo Histórico do Ministério das Finanças – Ministério da Fazenda*, cx. 2307) (será a própria da capela não só porque é especialmente cuidada, sendo em pergaminho e com

mor e da Igreja; tratara do madeirame e da pintura de duas naves do templo; reconstruíra totalmente o coro, em madeira, pintando-o e colocando nele órgãos. A sacristia também fora refeita, bem como o portal da igreja e a entrada, onde mandara fazer uma abóbada. A capela-mor, onde se situava a sepultura, fora particularmente cuidada, com revestimento a azulejo e colocação de um retábulo no altar-mor e dois nos altares laterais exteriores; deveria ainda vir a ser lageada e feitos os degraus de acesso a ela e aos altares laterais, tudo em “pedraria e azulejos”. Por fim, ultimava-se a decoração do altar da Vera Cruz, “pera a qual cousa ja tem fectos anjos e outras despesas na dita Vera Cruz e no que pera ello pertence”<sup>134</sup>. Em função destes melhoramentos e de outros referidos de forma genérica, o prior e beneficiados da colegiada tinham doado a Isabel de Sousa a capela-mor, para sua exclusiva sepultura, em 11 de Agosto do referido ano. O contrato fora depois devidamente autorizado pelo Arcebispo de Lisboa, em Agosto de 1496<sup>135</sup>.

A administração desta capela foi confiada por Isabel de Sousa aos religiosos da Casa de Santo Elói de Lisboa, em cujo “tam honesto viver” a fundadora refere, em 1510, ter visto um sinal de recta consciência e, logo, capacidade de cumprir um encargo da qual ela excluía a própria família e amigos, porque “nom achey nynguem em que minha alma repousasse pollos vivos exemplos que o tempo nos mostra daquelles que semelhantes cargos teem”<sup>136</sup>. Pouco mais sabemos sobre os meandros desta relação, que talvez indicie desacordos entre a aia da Rainha e os clérigos de Santa Cruz do Castelo: o contrato com os Lóios previa uma cerrada vigilância sobre aqueles<sup>137</sup>. Em todo o caso, ela deve ter sido pensada muito cedo, pois a aceitação do encargo pela Ordem data do capítulo de 1497<sup>138</sup>, se bem que só seja formalizada em 27 de Março de 1500, através de um contrato entre a Casa de Sto. Elói e a fundadora<sup>139</sup>.

---

iluminuras, mas também porque esteve no fundo da “Casa Real” antes da incorporação do AHMF no IAN/TT, onde o consultámos pela primeira vez (inventário do AHMF, antigo nº IX-T- (5)).

<sup>134</sup> CSCC, pp. 138-140.

<sup>135</sup> CSCC, pp. 142-143.

<sup>136</sup> CSCC, pp. 156-157. A partir de Setembro deste ano, D. Isabel procede a uma “segunda instituição da capela”, que é o acto que dá origem à constituição do “livro da capela” (id., p. 138 e p. 143). Este documento abre por uma prosa explicativa da fundadora, que se repetirá várias vezes, explicando a inclusão de cada documento e fornecendo um fio condutor dos treslados. Os extractos citados pertencem a esta “prosa”, e precedem uma extensa indicação dos deveres inerentes à “provedoria” dos Lóios (pp.156-164).

<sup>137</sup> CSCC, pp. 146-147; 167-169.

<sup>138</sup> Este dado surge-nos no termo de aceitação do encargo pelo cabido de Sto. Elói, em 27 de Março de 1500, transcrito no “livro da capela” (CSCC, pp. 173-175) e pode ver-se também nas actas dos capítulos da Ordem que se encontram em IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 523 [= “Liber capitulorum generalium nostre congregationis 1478 athe 1502”, fl. 92).

<sup>139</sup> Cfr. nt. anterior.



Poucos dias antes da celebração deste contrato, Isabel de Sousa instituíra formalmente a capela (19 de Março). O período de espera fora necessário tanto para a obtenção das várias licenças necessárias (desde a confirmação episcopal acima referida até à mercê régia que lhe permitia doar avultados bens a uma capela benéficia<sup>140</sup>) como para uma vasta série de operações de concentração e rentabilização das suas propriedades que revela a faceta de hábil negociante daquela que parecia apenas ser uma rica senhora piedosa<sup>141</sup>. O teor da instituição é-nos desconhecido, porque o “livro da capela” nasceu precisamente de uma “segunda instituição”, formalizada a 17 de Setembro de 1510 e, como tal, não se considerara necessário inserir nele um documento que então se anulava<sup>142</sup>. Em 1510, a fundadora é vaga nas razões que aduz para a modificação, mas estas parecem prender-se, por um lado, com o dispêndio de muito mais dinheiro nas obras da igreja; por outro, com alguma (aumentada?) desconfiança em relação ao cumprimento das condições pelos clérigos da Colegiada, nomeadamente quanto à exclusividade de sepultura na capela-mor “ad aeternum”<sup>143</sup>. Em 1507, a rica senhora obteve mesmo um breve do Papa garantindo esta prerrogativa, referindo mais tarde que o pedira “por mais abastança” e recomendando aos membros da Colegiada “que olhem bem o que devem porque em algum tempo senom segua algum tal escandalo per que a igreja perca o seu”.<sup>144</sup>

De qualquer modo, entre 1500 e 1510 Isabel de Sousa não ficara inactiva, fortificando a sua relação com Santa Cruz do Castelo de diversos modos<sup>145</sup>. Uma primeira vertente é a que podemos chamar de gestora de obras. Através de novas compras e do arranjo dos locais, a rica senhora construiu, entre 1502 e 1505, alguns anexos à sua capela, destinados a albergar o seu “tesouro” e a residência do

<sup>140</sup> Alcançada a 14 de Julho de 1497 (documento inserto no “livro da capela”- CSCC, pp.153-54). Em Fevereiro de 1500 D. Isabel de Sousa obtém ainda licença régia para doar uma vasta herdade em Beja aos padres de Santo Elói, doação esta que tem forçosamente de se relacionar com a formalização da provedoria em Março seguinte (CSCC, pp. 171-173).

<sup>141</sup> Escrituras de compras, vendas, aforamentos, etc., entre Setembro de 1496 e Fevereiro de 1500, insertas no “livro da capela” (CSCC, pp. 179-262). Cartas de transacções anteriores à fundação da capela mostram D. Isabel actuante nos negócios desde 1479, primeiro no Alentejo (Moura, pp. 217-222; Beja, pp. 258-263) e depois em Lisboa, desde 1492, quando compra umas amplas casas na freguesia de S. Mamede (“três logeas e quatro sobrados e seu quintaal”) (pp. 213-215). Esta aquisição marca provavelmente a sua instalação definitiva em Lisboa, particular e não já no âmbito da corte, e comprova que havia uma ligação já da época a Santa Cruz do Castelo, pois Isabel de Sousa realiza o contrato nas casas do “vigairo” dessa igreja, “onde ora pousa” (p. 214).

<sup>142</sup> Isabel de Sousa refere apenas o documento inicial, na prosa que intervala as cópias documentais (CSCC, p. 143).

<sup>143</sup> Considerações feitas em idem (CSCC, pp. 143-144).

<sup>144</sup> Consideração em idem (CSCC, p. 306 e p. 309); breve em CSCC, pp. 307-309).

<sup>145</sup> Documentação em CSCC, 263-313.

tesoureiro<sup>146</sup>, que implicaram a concessão régia de uma torre do castelo, bem como do muro adjacente, até à parede do templo<sup>147</sup>; e refez todo o adro deste, numa vasta empreitada que compreendeu a construção de uma pequena capela<sup>148</sup>, a erecção de uma “cruz grande de pedra” com altar<sup>149</sup> em arco de pedraria<sup>150</sup>, e a aquisição de uma casas junto ao adro que serviam para a aposentadoria dos fidalgos. Esta última operação, em 1502, destinava-se a evitar que os “fidalgos e cortesaaos” que aí ficavam “com seus cavalos e azemalas e bestas muitas vezes se servem pollo adro da dita ygreja e fazem hi çagidade o que he desonesto se fazer no adro”, ofendendo os monumentos sacros nele colocados; as casas pertenciam à própria Colegiada, que não conseguia evitar os abusos, e que afirma, no documento de escambo, a convicção de que Isabel de Sousa era “tal pessoa que evitava os ditos escandalos e ordenara como em as ditas casas nom pouse nem viva senom quem as traute como deve e quem nom faça no dito adro desonestidade alg ua”<sup>151</sup>. As obras de Isabel de Sousa, quer pela sua envergadura, quer pelo poder da própria mecenas, assumiam assim uma dimensão pública que decerto traria, à comunidade paroquial, maior notoriedade e capacidade de enfrentar poderes adversos.

Uma segunda vertente do relacionamento desta grande dama com a paróquia onde se inseria a capela teve a ver com o que seriam as suas componentes mais propriamente religiosas, em especial cerimoniais e litúrgicas. Em primeiro lugar, D. Isabel preocupou-se, nestes anos, em alcançar privilégios papais que protegessem a sua capela. Em Julho de 1505 o Papa Júlio II concedeu-lhe um breve reservando os objectos litúrgicos daquela para seu uso exclusivo, interditando o empréstimo até às mais altas autoridades civis e eclesiásticas, sob pena de excomunhão, com absolvição reservada ao Papa<sup>152</sup>. Não sabemos quando, mas talvez em relação com a fundação de uma confraria dedicada à Vera Cruz, Isabel de Sousa irá expressamente pedir ao Sumo Pontífice a reformulação daquele amplo privilégio, de modo a poder emprestar a cruz em determinadas festas. Este gesto é mencionado em 1510, na “segunda instituição”<sup>153</sup>, e poderá reflectir o início de uma “inflexão comunitária “ que será nítida a partir de 1512,

<sup>146</sup> Como refere depois, no texto intercalar, em 1510 (CSCC, , p. 165, pp. 288-89).

<sup>147</sup> 1502, Jun.10: doação régia de torre do castelo, muro e servidão dele (CSCC, pp.287-88; na p. 164 este mesmo documento está tresladado com data de 10.06.1503); 1505, Jan. 12: compra de casas junto muro castelo (CSCC, pp.284-287).

<sup>148</sup> Referida no texto intercalar (CSCC, p. 165).

<sup>149</sup> Descrito no contrato de escambo de umas casas no adro, de 1502, Fev. 22 (CSCC, pp. 276-281).

<sup>150</sup> Referido no texto intercalar (CSCC, p. 166).

<sup>151</sup> Cfr. nt. 147, supra.

<sup>152</sup> Copiado no “livro da capela” (CSCC, pp. 290-292).

<sup>153</sup> CSCC, p. 169. Cfr. infra, pp. 377-378.

como veremos. Em segundo lugar, D. Isabel de Sousa foi doando, ao longo dos anos, uma enorme quantidade de objectos sacros e decorativos, dos mais diversos tipos, ao templo que albergava a sua capela. Desde os paramentos às instalações cénicas para as cerimónias da Semana Santa, num conjunto em que nem sempre é possível distinguir o que pertencia ao tesouro da capela e o que era da comunidade envolvente, as doações da Aia da Rainha vieram permitir, sem dúvida alguma, uma vivência religiosa muito mais rica aos frequentadores de Santa Cruz do Castelo<sup>154</sup>. Em terceiro e último lugar, a rica senhora parece estar na origem da formação de uma confraria devocional dedicada à Vera Cruz, objecto de sua particular devoção.

Não é fácil marcar o início desta última fase do “projecto de capela” de D. Isabel de Sousa, porque ela só fornece datas de forma indicativa. De qualquer modo, já em 1495 a fundadora refere estar a completar as obras de um altar dedicado à Vera Cruz, como referimos acima. Numa das adições terminais ao “livro da capela”, seguramente entre a “segunda instituição” de Setembro de 1510 e uma declaração datada de Setembro de 1512, Isabel de Sousa refere que “a Deus aprouve que nesta ygreja de Santa Cruz se fizesse Confraria da Vera Cruz porque ela se podese servir e em suas festas solenizar”<sup>155</sup>. O que importa aqui salientar (visto que teremos ocasião de estudar mais detalhadamente todo o processo), é que entre este início e o ano da morte de Isabel de Sousa (1518), a rica senhora vai cedendo à confraria vários objectos e prerrogativas da sua capela, abdicando mesmo, como dissémos, de algum cerimonial adicional nos sufrágios fúnebres que preconiza, de modo a que se pudesse melhor celebrar a devoção em causa<sup>156</sup>.

No final da sua vida, D. Isabel de Sousa detinha uma imponente capela fúnebre, refizera o templo que albergava esta, dotara a comunidade paroquial de meios de melhor celebrar as cerimónias cristãs, e até mesmo de aprofundar a sua vivência devocional. A autoridade moral e material da velha dama, que contava setenta e um anos à data de morte, deveria ser indiscutível. Podemos mesmo imaginá-la a completar febrilmente o “livro da capela”, que a certa altura quase se metamorfoseia num “livro da paróquia”, de tal modo as duas realidades se entrecruzam. Ouçamo-la sobre isto, para compreendermos como é errado considerar os fundadores ricos egoístas que apenas privatizam o espaço comunitário em benefício dos sufrágios próprios: “A muita

<sup>154</sup> Este aspecto será objecto de uma análise detalhada infra, pp. 517 ss..

<sup>155</sup> CSCC, p. 337.

<sup>156</sup> Cfr. infra, pp. 377-378.

necessidade que vejo nesta igreja de Santa Cruz por mingua de pastor presente e pelas cousas de Deus serem arroteadas nos corações dos homens me faz cada dia acrescentar capitulos neste livro (...)"<sup>157</sup>.

Gostaríamos agora de estudar como o processo de assunção da identidade de fundador também foi familiar ou, até, linhagística. Tem de resto sido salientado por alguns autores, em tema que teremos ocasião de retomar, o papel central das capelas e dos sufrágios fúnebres perpétuos, em geral, na manutenção das identidades linhagísticas<sup>158</sup>. Pensamos mesmo que esta seria a situação mais frequente, embora a documentação testamentária não nos permita alcançá-la com facilidade. No entanto, os próprios testamentos contêm fragmentos de informação indiciando conversações familiares, e alguns testadores chegam a deixar registado, neste documento familiar, de que modo consideram compulsivo para os filhos darem continuidade a um projecto que lhes foi caro. É o caso de João da Fonseca e Margarida da Alcáçova, que, na sua instituição de 1515, expressamente referem “porem encargo” no filho herdeiro da capela – que deverá ser o mais velho, herdeiro do senhorio e jurisdição de um bem muito prezado, a Ilha das Flores (Açores)<sup>159</sup> – de continuar a fornecê-la de ornamentos, livros e outras coisas necessárias, “lembramdo-lhe como elles Instituidores os compraram e lhe custarão muito dinheiro”<sup>160</sup>. Quando subsistem séries familiares de testamentos (o que infelizmente é raro), vemos como estas obrigações eram reiteradas em cada morte: Margarida da Alcáçova, fazendo testamento em 1528, lembra a obrigação do administrador em prover ao recheio da capela, “pollos annos e pollos tempos” (transformando aquele, claramente, em figura “eternizada”, e não apenas o “próximo sucessor”)<sup>161</sup>.

---

<sup>157</sup> CSCC, p. 344.

<sup>158</sup> Entre outros, Maria Antonietta Visceglia, “Corpo e sepultura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII) secolo”, passim, esp. 604-606, *Quaderni storici*, 50 – a. XVII, nº 2 (Agosto 1982), pp. 583-614; Jonathan Hughes, *Pastors and visionaries. Religion and secular life in late medieval Yorkshire*, pp. 39 ss, Woodbridge, The Boydell Press, 1988; Christine Carpenter, “The religion of the gentry of fifteenth-century England”, pp. 69 ss, *England in the fifteenth century*, ed. Daniel Williams, pp. 53-74, Woodbridge, The Boydell Press, 1987 (*Proceedings of the 1986 Harlaxton Symposium*), J. Rosenthal, *The purchase*, p. 49; cfr. infra, pp. 448 ss..

<sup>159</sup> Prezado porque evidenciava a ascensão social em função do favor régio e das novas condições da sociedade portuguesa originadas pelos Descobrimentos marítimos. É neste contexto de ascensão social que deve ser vista esta fundação de uma rica capela de morgadio, com capelão próprio e grande ascendente paroquial (obrigação de colaboração nas cerimónias da paróquia, etc.). A proximidade régia fazia-se também sentir nesta esfera, pois uma das testemunhas, compadre da instituidora, é capelão do rei (Jorge Afonso) (testamento de 1528, IAN/TT, *Coleg. de S. Bartolomeu do Beato*, doc. 12, fls. 47-48v).

<sup>160</sup> Reg. 111.

<sup>161</sup> IAN/TT, *Coleg. de S. Bartolomeu do Beato*, doc. 12, fls. 47-48v.

O exemplo mais ilustrativo desta atitude reside no caso de uma personagem socialmente muito semelhante aos instituidores que acabámos de referir - um outro “senhor de ilhas”, Vasco Eanes Corte-Real<sup>162</sup>. A capela da linhagem começa a ser planeada em 1517 e só se concretiza totalmente quase trinta anos mais tarde, sendo-nos possível obter informações sobre a transmissão familiar e linhagística deste projecto. É especialmente importante por dois motivos: por um lado, ostenta fragmentos da “ideologia da primogenitura”, na qual ao filho mais velho se consignavam determinados deveres, entre os quais a sufragação das almas familiares, em virtude da posição especial que lhe conferia o nascimento. Por outro, uma documentação mais rica que o habitual fornece informações sobre o forte ambiente devocional em que se moviam os instituidores.

Em 1517 fez testamento Joana da Silva, mulher do conselheiro régio e vedor da fazenda Vasco Eanes Corte-Real, que era também capitão das ilhas Terceira e S. Jorge (Açores)<sup>163</sup>. No documento, instituiu um morgadio sediado numas casas em Lisboa, na zona portuária, por considerar que, no conjunto das suas propriedades, seriam as mais apropriadas ao “comércio das Ilhas”, que deveria ficar a seu filho primogénito. Esta ligação privilegiada, que confere ao herdeiro as melhores propriedades, para além dos cargos jurisdicionais paternos, é explicitada de forma clara no testamento: “porque elle he o primogenito a que vem a sucessão das Capitánias da Ilha Terceira e de Sam Jorge, e he principal de todos meus Filhos, e que posto que todo [sic] sejam meus Filhos, e a todos tenho grande amor, a este o tenho mais em especial”<sup>164</sup>. Se no documento não se consignam obrigações pias perpétuas, apenas se planeando o funeral, tal deveu-se sem dúvida à situação de saúde de D. Joana, que nem conseguia assinar, encontrando-se “a sangrar”<sup>165</sup>. Sabemos mais tarde, pelo testamento do marido, que ambos tinham combinado a construção de uma capela no mosteiro de S. Francisco de Xabregas.

Joana da Silva ficou sepultada provisoriamente nesse cenóbio, numa capela do cunhado. Em 1523, pelo referido testamento, Vasco Eanes Corte-Real deu instruções formais sobre a capela do casal. Estava então em negociação a sua construção, e deveria ficar “para ambos, filhos e herdeiros”. As obras não se teriam ainda iniciado,

<sup>162</sup> Sobre ele, cfr. Ernesto do Canto, “Os Corte-Reaes. Memoria historica”, pp. 401-02, *Archivo dos Açores*, IV (1882), pp. 385-590; Rute Gregório, “Algumas considerações sobre a socialidade nas Ilhas. Pero Anes do Canto e os Corte-Real (1505-1518)”, *Arquipélago – História*, 2ª s., VI (2002), pp. 33-51.

<sup>163</sup> Reg. 106. Terá morrido pouco antes de em 24 de Março de 1518, data da abertura do testamento.

<sup>164</sup> Reg. 106 (testamento, fl. 459v); sobre o “filho mais velho”, nos morgadios, cfr. Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 96 ss.

<sup>165</sup> Reg. 106 (testamento, fl. 460).

porque ao filho mais velho ficou o encargo de a mandar fazer, “com abobeda” e “muito boa”; se não pudesse ser em S. Francisco de Xabregas, deveria localizar-se em S. Francisco de Lisboa. É aqui clara tanto a memória da “fundadora” como a perspectivação do futuro. Por um lado, Vasco Eanes referiu expressamente que, fosse onde fosse a capela, os ossos do casal não deveriam nunca ser separados, para que ele e a mulher pudessem levantar-se e contemplar juntos “a bem aaventurança que a morte e paixão de Nosso Senhor por Nos mereceo”, no “dia bem aaventurado da Ressureição”; além disso, o retábulo a encomendar, detalhadamente descrito, deveria ter uma imagem da Conceição de Nossa Senhora, “de que D. Joanna hera muito devota”. Por outro lado, exortou o filho mais velho e os irmãos, se o quisessem, a gastarem mais dinheiro na capela, para além da boa soma que ele a tal consigna. É que “estas cousas mais aproueitam aos Filhos, e aos que depois d'elle descenderem que aqueles que Noso Senhor leua pera sy; e porem tudo seja pera seruiço e pera seu louuor”<sup>166</sup>.

Vasco Eanes sobreviveu longos anos a este testamento. Em 1535 formalizou a transferência do morgadio familiar para o filho Manuel, dada a morte sem herdeiros do primogénito Cristovão<sup>167</sup>. No documento de tal acto, foram aperfeiçoadas várias cláusulas do testamento da mulher, no sentido do reforço linhagístico (obrigação de apelido, armas, lealdade ao rei, sucessão)<sup>168</sup>. Em 1537, o fidalgo considerou importante acrescentar um codicilo, com instruções sobre a capela: ficaria em definitivo em S. Francisco de Lisboa e deveria ser feita exactamente como ele mandara, quinze anos antes<sup>169</sup>. Porém, apenas decorridos sete anos, Manuel Corte-Real conseguiu concluir o projecto dos pais, alcançando em 1545, do Capítulo provincial dos Franciscanos<sup>170</sup> a concessão de uma capela no cruzeiro, que ele deveria “acabar e sustentar”. O espaço pertenceria perpetuamente aos administradores do morgadio; o agraciado poderia colocar o escudo de armas no arco da capela, do lado de fora, “para se saber que (..) he sua”; e poderia ainda fazer todas as obras que quiser, sem para tal requerer os frades<sup>171</sup>. Os privilégios foram amplos, só se explicando, parece-nos, por uma ligação familiar antiga, provavelmente na categoria de “irmãos da ordem” e benfeitores. Com efeito, vários indícios comprovam que D. Joana da Silva e o marido eram devotos do

<sup>166</sup> Reg. 106 (tudo em testamento de 1523, fls. 468v-469).

<sup>167</sup> Reg. 106.

<sup>168</sup> Sobre isto cfr. Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 102-122.

<sup>169</sup> Reg. 106.

<sup>170</sup> Da província observante, reunida no convento observante de Alenquer, a que pertencia o convento de S. Francisco de Lisboa, desde 1517-1521 (HS, 1, p. 215).

<sup>171</sup> Doação de 13.06.1545 (Reg. 106).

franciscanismo. Ela estipulara enterro em hábito de S. Francisco, porque seria “irmã da ordem”; tinha decerto um confessor franciscano, que assina por ela o testamento; e, no retábulo planeado para a capela, a figuração de Nossa Senhora da Conceição obedecia à devoção que Joana tinha a esta invocação mariana, bem característica dos leigos da órbita seráfica<sup>172</sup>. Por seu lado, o marido tinha capelão próprio, pelo menos em 1535<sup>173</sup>. O testamento desta data tem um tom devocional claro, comprovado nas considerações sobre a Ressureição e sobre os sufrágios fúnebres, bem como pela descrição do retábulo<sup>174</sup>. A primeira escolha de S. Francisco de Xabregas indica uma clara preferência pela Observância, que seria familiar, pois também a irmã de D. Joana e o marido aí tinham capela, com vivos. De resto, a constatação de que os frades não queriam aceitar demasiados encargos fúnebres, por serem observantes<sup>175</sup>, não é feita em tons reprovativos, como por vezes acontecia<sup>176</sup>. O casal seguiria aqui um padrão comum ao seu grupo sócio-cultural, pois a adesão de muitos membros da nobreza tradicional e de corte aos ideais dos franciscanos observantes é amplamente documentável<sup>177</sup>. No caso concreto de Xabregas, fora decisivo para a sua fundação, em 1460, o apoio da condessa de Atouguia, D. Guiomar de Castro<sup>178</sup>. Cinquenta anos mais tarde, nas primeiras décadas do séc. XVI, o convento tinha uma sólida reputação de local austero e de estudos, tendo-se então tornado num centro de formação em Artes e Teologia<sup>179</sup>.

A escolha posterior de S. Francisco de Lisboa, contemplado como local possível desde 1523, não indica uma mudança de opinião. Antes pelo contrário, indicia talvez o apoio de Vasco Eanes Corte-Real a um projecto régio de reforma daquele convento, e porventura mesmo uma colaboração com o rei, feita sob a forma de patrocínio a obras contra a obtenção de local de sepultura (vencendo assim as reticências dos frades

<sup>172</sup> A.D.Sousa Costa, “Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos evangelizadores da África, América e Índia”, p. 161, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. V, pp. 159-341; Maria de Lurdes Rosa, “A fundação do mosteiro da Conceição de Beja”, p. 269.

<sup>173</sup> Era clérigo secular: António Fernandes, prior de S. Tiago da Guarda, que é testemunha da sua instituição de morgadio (Reg. 106, fl. 466v).

<sup>174</sup> Deverá ser “um retábulo de Frades muyto bom”, com a imagem de N. S<sup>o</sup> da Consolação ao centro, ladeada pela Visitação e pela Conceição (Reg. 106, fl. 469).

<sup>175</sup> Reg. 106, fl. 469.

<sup>176</sup> Sucede na contenda que em 1494 opõe os frades do mosteiro observante dominicano de S. Domingos de Benfica ao testamenteiro de Bartolomeu Gomes, levando este a declarar, no seu libelo à Relação do arcebispo de Lisboa, “Vede que caridade e que deuação fazem pera nenhum lhes deixar herança nem outro cargo” (Reg. 15; contenda em IAN/TT, *Convento de S. Domingos de Lisboa*, lv<sup>o</sup> 48, fls. 199v-200).

<sup>177</sup> Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime, duque de Bragança”, p. 325; “Entre a corte e o ermo”, pp. 502-505.

<sup>178</sup> Cfr. supra, p. 138.

<sup>179</sup> F. Félix Lopes, “Lembranças avulsas”, pp. 30-40.

observantes?<sup>180</sup>). Com efeito, à data do testamento de Joana da Silva, em 1517, era ainda cedo para se reflectir a mudança iniciada nesse mesmo ano, pela bula papal que autorizou o início da reforma de S. Francisco de Lisboa, a instâncias do rei D. Manuel; mas, cinco anos mais tarde, essa reforma estava em plena execução. Logo em 1518, provavelmente para conseguir adesão dos frades à reforma interna, a Coroa patrocinara grandes obras na igreja e refeitório do convento<sup>181</sup>; em 1521 fora eleito superior Fr. Francisco de Lisboa, o candidato proposto pelo rei ao Papa para levar a cabo a reforma. É neste contexto que se passam a sepultar no convento importantes figuras da corte manuelina, como sejam D. João de Meneses e a mulher, por doação da capela-mor pelo próprio rei, e Vasco Eanes Corte-Real. Não será por caso que os dois são expressamente lembrados na grande crónica da ordem, de 1656<sup>182</sup>. Ambos, de resto, têm perfil claro de benfeitores. João de Meneses e a mulher, Isabel de Mendanha, em especial, estiveram por detrás da fundação de vários conventos franciscanos: Cartaxo, Encarnação, Vila do Conde, Esperança de Lisboa; dotaram e beneficiaram de várias formas S. Francisco de Leiria e o oratório de Sta. Maria da Ínsua, onde fonte quatrocentista atesta a presença da Isabel de Mendanha numa lista de benfeitores<sup>183</sup> (lembremos a importância deste tipo de documento e do seu uso coetâneo- registava para todo o sempre a categoria de benfeitor e tornava-a pública, garantindo tanto o respeito pela memória daquele como orações pela sua alma, por parte das comunidades<sup>184</sup>). Para Vasco Eanes Corte-Real, a preferência franciscana era também um hábito de família. Vários parentes seus eram benfeitores de conventos seráficos: o seu pai, João Vaz Corte-Real, doara o terreno para o convento de N. Sra. da Guia, em Angra (ilha Terceira, da qual era capitão), reservando a capela-mor para sepultura da linhagem<sup>185</sup>; do ramo algarvio da linhagem, vemos a família de Rui Barreto, alcaide capitão-mor de Faro e Loulé, a patrocinar, desde 1529, a fundação do convento de Sto. António de Faro, da província da Piedade<sup>186</sup> e, pela

<sup>180</sup> Não conseguimos localizar legislação conventual ou provincial coeva, sobre este tópico (apesar consulta de F. Félix Lopes, “Fontes narrativas e textos legais para a história da Ordem Franciscana em Portugal”, reed. in *Colectânea de Estudos de História e Literatura*, vol. I, pp. 1-269, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1997), mas o facto de a concessão definitiva da capela ser feita no capítulo provincial parece indicar que teve de ser negociada a alto nível, e não apenas na esfera autónoma do convento.

<sup>181</sup> Tudo segundo HS, vol. 1, p. 192-194 (obras) e p. 215 (reforma).

<sup>182</sup> Idem, pp. 241-243.

<sup>183</sup> HS, 1, pp. 241-242; p. 382; pp. 435-36; p. 469; HS, 4, p. 203, p. 216.

<sup>184</sup> Clive Burgess, “The benefactions of mortality”, pp. 82-86; “«Longing to be prayed for»”, pp.53-57, pp. 62-65.

<sup>185</sup> HS, III, p. 73.

<sup>186</sup> Fr. Manuel de Monforte, *Chronica da Provincia da Piedade*, pp. 276-278, Lisboa, Off. De Miguel Manescal da Costa, 1751.



mesma época, as tentativas iniciais de um convento de clarissas, mais tarde chamado de N. Sra. da Assunção de Faro<sup>187</sup>. Por fim, a igreja do convento de S. Francisco de Lisboa será completada graças ao auxílio de um genro de Manuel Corte-Real, o filho que concretizara o projecto de Joana da Silva e Vasco Eanes Corte-Real: Manuel de Lima, capitão de Baçaim e Ormuz, que aí será sepultado em 1568<sup>188</sup>.

#### 4. Em torno do perfil dos fundadores

Como sintetiza K. Wodd-Legh, “todos os actos de fundação [de capelas] testemunham a crença de que os benefícios espirituais deviam ser partilhados”<sup>189</sup>. Não se encontram nos documentos, porém, grandes explicitações formais da consciência deste facto, nem dos critérios de constituição do conjunto de beneficiários dos sufrágios. O objectivo das linhas que se seguem é assim conseguir, através da análise atenta dos indícios esparsos, isolar alguns traços gerais de recepção e recriação da doutrina.

Por vezes, os instituidores professam a sua crença no sistema de sufrágios da Igreja de forma enfática, sublinhando a relação inversa entre a riqueza material de que dispõem e a espiritual que desejam alcançar: o uso de bens materiais para objectivos espirituais é uma obrigação tanto maior quanto maiores aqueles são. O caso mais acabado é o de Gonçalo Lourenço de Gomide, com que abrimos este trabalho. Recordando a parábola dos talentos<sup>190</sup>, o escrivão da puridade considera que “asi per obras meritorias devem dobrar neste presente mundo pera que posa receber a dita salvaça e porque eu tenho muytas casas pera morada teporalmente e devo fazer edyficaça de casa espiritual...”<sup>191</sup>. Menos elaborada, mais doutrinal, é a formulação de Gonçalo Vaz de Castelo Branco, ligando directamente a celebração da missa ao sacrifício pelas almas, a partir de uma compreensão do “aumento do culto divino” como “grande obra meritoria”<sup>192</sup>. Com Fernão Martins Evangelho, por fim, a relação é exposta de forma menos positiva, reflectindo uma interiorização do castigo: não dispor

---

<sup>187</sup> HS, IV, pp. 103-105; José A. P.E. Rosa, «*O mais representativo monumento*» da cidade de Faro, pp. 7-8, Faro, s.n., 1978.

<sup>188</sup> HS, I, 242. Sobre ele e o parentesco referido, PL, I, I, pp. 444-445.

<sup>189</sup> *Perpetual chantries*, p. 309.

<sup>190</sup> Mt. 25, 14-30.

<sup>191</sup> Reg. 83, p. 88.

<sup>192</sup> “considerando elles que totalas couzas dt mundo são traspassadoras e dellas não fica senão o bem fazer que para sempre aproueita, e como he grande obra meritoria acrescentar o culto divino, e se faz perpetua memoria e sacrificio por as almas...” (Reg. 85, fl.1).

dos bens em benefício das almas equivale à condenação eterna<sup>193</sup>. A maneira como esta obrigação global se concretiza na “família dos mortos” de cada um é enunciada de forma ainda bastante genérica por Diogo da Fonseca, em 1475, equacionando-a com a caducidade da vida: mandar rezar missas é algo de proveitoso para as “consciencias”, pois a “vida de vento” passa rapidamente e a maneira de melhor empregar os bens é “em serviço de Deus e pellas almas daquelles a que somos obrigados”<sup>194</sup>.

Neste conceito de “obrigação” reside talvez a chave da apropriação leiga e “social”, por assim dizer, dos preceitos doutrinários. Estabelece-se um sistema de créditos, em que “favores” prestados serão “pagos” por sufrágios, constituindo-se o beneficiário em “credor” daqueles por quem mandará rezar missas. É que se depreende da formulação do Dr. Afonso Eanes, instituidor em 1504, que é, não por acaso, uma daquelas em que os beneficiários dos sufrágios são mais exactamente discriminados. À vasta lista de parentes, criados e pessoas com as quais não se indica relação, seguida do genérico “todos meus defuntos”, acrescenta-se a formulação “de que sou credor e a que sou obrigado com encargo de restituição em qualquer maneira que seja, se nas penas do purgatorio estão”. Assim, seja por dever natural, seja contraído, o instituidor situa-se numa rede de almas a que deve sufrágio, e cuja sufragação lhe trará benefício, tal como já tinham trazido os favores prestados. Estes favores, por sua vez, tinham gerado a obrigação dos sufrágios.

Para além de uma norma genérica que compelia à sufragação dos progenitores, e que pode explicar alguma ausência de menções explícitas a estes<sup>195</sup>, o conjunto de almas sufragadas define-se portanto em função desta rede benéfica, muito semelhante à organização da sociedade: parentesco (real ou artificial), amizades, patrocínios e favorecimentos, são prolongados para além da morte. O fundamento benéfica, “amoroso” ou caritativo, desta rede de sufragações (que permeia também o parentesco, não entendido como mera imposição), tem sido salientado por diferentes autores, que o apontam como uma das causas para as tentativas de cumprimento dos sufrágios. Pesem embora os casos documentados de incumprimento, havia também (embora alguma historiografia o refira menos) uma preocupação generalizada em cumprir os sufrágios,

<sup>193</sup> “falecem sem proverem ao que pertence a saude das suas almas e sem disporem das suas fazendas, no que alguns recebem grandes damnos, e condenaçam para sempre” (Reg. 68, fl. 129).

<sup>194</sup> Reg. 25, fl. 327v.

<sup>195</sup> De facto, alguns autores sugerem mesmo que a discriminação de pais e outros antepassados era desnecessária, porque era uma “obrigação cristã” e como tal se pressupunha sempre a sufragação destes (Robert Dinn, “Death and rebirth in late medieval Bury St. Edmund”, pp. 157-8, in *Death in towns: urban*

para garantir a salvação das almas. Entre os diversos componentes desta preocupação, a par da pressão social<sup>196</sup> e dos mecanismos legais de constrangimento<sup>197</sup>, estavam sem dúvida elementos de ordem mais subjectiva, do foro devocional, afectivo e moral: peso na consciência<sup>198</sup>, crença no alívio do sofrimento das almas<sup>199</sup>, obtenção de benefícios espirituais<sup>200</sup>, dívida de “amizade”<sup>201</sup>, “boa vontade” e empenhamento sincero<sup>202</sup>: tudo elementos que conferiam uma dimensão muito importante à figura de fundador, de “organizador” destes “sacros deveres”.

Para além das abordagens qualitativas, tentaremos de seguida encontrar alguns padrões no grupo dos sufragados, de modo a perceber quais as principais “famílias dos mortos”. Este indicador parece-nos aqui mais seguro que o “local de sepultura”, dado que, na nossa amostra, é muito mais frequente: sendo condição do sufrágio fúnebre, necessitava de registo escrito. Por outro lado, a eleição dos sufragados está menos condicionada pela existência de uma sepultura familiar, pelo laço de freguesia, pela pertença a uma confraria. Acresce que, em termos de mundividência religiosa, é o que reflecte mais a compreensão do “sistema da salvação”, como acabámos de referir; e, por fim, no nosso trabalho, que considera a “vida da alma” como o objecto historiográfico de análise, parece-nos o mais pertinente parâmetro de análise. Tem sido utilizado como

---

*responses to the dying and the dead, 1000-1600*, ed. Steven Bassett, pp. 151-169, Leicester, Leicester U. P., 1992; P. W. Fleming, op. cit., p. 38).

<sup>196</sup> Eamon Duffy, *The stripping*, p. 351; Alan Kreider, *English chantries. The road to dissolution*, p.79, Cambridge (MA), Harvard U. P., 1979.

<sup>197</sup> Robert Boutruche, “Aux origines d’une crise nobiliaire: donations pieuses et pratiques successorales en Bordelais du XIIIe. au XVIe. siècle”, p. 175, *Annales d’Histoire Sociale*, t. 1 (1939), n° 1, pp. 161-177 (da parte dos clérigos); A. Guiance, op. cit., p. 67; N. Bériou, op. cit., pp. 233-34; Cl. Burgess, “Strategies for eternity”, pp. 21-22; vigilância administrativa municipal: Rona Goffen, *Piety and patronage in Renaissance Venice. Bellini, Titian and the Franciscan*, pp. 24-26, New Haven/ Londres, Yale U.P., cop. 1986; M. Fournié-Ch. Peytavie, op. cit., pp. 240 ss; B. Dobson, “Citizens and chantries in late medieval York”, pp. 318-26, in *Church and city: essays in honour of Christopher Brooke*, ed. David Abulafia (et al.), pp. 311-332, Cambridge, CUP, 1992; vigilância paroquial: Cl. Burgess, “«Longing to be prayed for»”, pp. 53 ss. No nosso caso, já vimos como a Coroa exercia um papel vigilante activo; veremos depois como os fundadores se precavam a este respeito (cfr. infra, pp. 428 ss., 460 ss.).

<sup>198</sup> Eamon Duffy, *The stripping*, p. 351; A. Kreider. op. et loc. cit..

<sup>199</sup> Rona Goffen, op. cit., p. 26.

<sup>200</sup> Em geral na sua obra. Cfr. p. e. “A service for the dead: the form and function of the anniversary in late medieval Bristol”, pp. 202 ss, *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society*, 105 (1987), pp. 105-211.

<sup>201</sup> A importância da caridade/ amizade pelos mortos tem sido posta em relevo em trabalhos recentes, da corrente histórico-antropológica: Paul Binski, *Medieval death. Ritual and representation*, p. 27, p. 106, p. 187; Eamon Duffy, op. et loc. cit.; Ariel Guiance, op. cit., pp. 66-67; Cl. Burgess, na sua obra; Rona Goffen, op. et loc. cit.; Anita Guerreau-Jalabert, “*Caritas y don*”, passim e, para a Baixa Idade Média, pp. 59 ss. Para alguma evidência na nossa documentação, cfr. pp. 460 ss..

<sup>202</sup> Robert Boutruche, op. et loc. cit.; Andrew D. Brown, *Popular piety in late medieval England. The diocese of Salisbury, 1250-1550*, p. 100, Oxford, Clarendon Press, 1995; Clive Burgess, “The benefactions of mortality”, pp. 78-83; R. Grévet, op. cit., p. 359; K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, p. 92.

critério explicativo por vários autores, embora as diferenças entre amostras e a escassez de tratamentos estatísticos torne difícil estabelecer comparações. No entanto, torna-se claro que os parentes eram os principais beneficiários dos sufrágios, o que a nossa amostra comprova amplamente.

Começamos por descrever as linhas gerais em que esta atenção às “almas dos outros” se processava, para depois tentarmos explicar de que modo isto construía a figura do fundador. Na nossa amostra, a esmagadora maioria das pessoas não institui sufrágios perpétuos apenas para si: 72 % juntam outras almas à sua, e 2% sufragam apenas outras pessoas, o que perfaz um total de 74% de “sufragação colectiva”<sup>203</sup>. Neste total, há, em todas as sufragações, relações de parentesco, às quais se adicionam, com pouca frequência, o rei (sozinho ou com elementos vários da família) e os “fiéis de Deus” (em apenas cinco casos). É preciso chamar a atenção para algumas opções mais subjectivas do tratamento estatístico: por um lado, inserimos no grupo dos parentes os “defuntos próprios” não discriminados (6% do total), porque englobam segura, e talvez maioritariamente, relações de parentesco, que quase nunca são discriminadas quando esta categoria é invocada. No entanto, devemos ter em mente a possibilidade, não confirmável, que aqui se insiram também outro tipo de relações, em especial de amizade e favorecimento. Por outro lado, em poucos casos, não foi possível determinar qual a relação dos sufragados com o fundador.

Apesar das limitações da amostra, é evidente que existe uma fortíssima tendência a que o fundador tome a cargo o sufrágio das almas de um conjunto de pessoas, muito em especial os parentes. Há aqui um claro contraste com o caso da vizinha Madrid, estudado por Carlos Eire, que talvez se explique pelo facto de estudarmos só fundações perpétuas<sup>204</sup>. E deve dizer-se que esta tendência poderá ser mesmo mais alta, se tivermos em conta variáveis existentes dentro dos 26% de instituidores que apenas se sufragam a si próprios. Sendo um grupo relativamente pequeno, foi possível investigar os motivos da sua originalidade, que parecia a todos os títulos um caso interessante. Mas não se descortinaram padrões explicativos relevantes. Em termos sociológicos, há uma presença relativamente grande de grupos com forte inserção social a outros níveis, como a nobreza e os “privilegiados não nobres” (40%); o grande número de sociologicamente “inidentificáveis” (48%) não se pode relacionar de forma directa com as camadas sociais mais baixas (nas quais existiria uma maior fluidez

---

<sup>203</sup> Cfr. Quadro V.

<sup>204</sup> Carlos Eire, op. cit., pp. 210 ss..

de relações familiares), dada a grande presença de mulheres, sempre difíceis de localizar na escala social, a não ser no pequeníssimo número das mais privilegiadas. Há ainda um grupo significativo de instituições que implicariam quase seguramente sufragações mais vastas, que não necessitam de ser explicitadas. Referimo-nos às que são devidas a casais ou pessoas casadas e só indicam sufrágio por um dos membros (27%). Por fim, há pelo menos três testamentos que são claramente pouco formais, devido à condição de doença aguda do testador, o que poderá explicar menor detalhe nos sufrágios<sup>205</sup>.

Concentremo-nos portanto no grupo de “almas organizadas” pelos fundadores, de modo a poder determinar como este se situa entre elas. Distinguimos três grandes grupos: as pessoas que se mandam sufragar só com antepassados<sup>206</sup>, ou só sufragam estes; as que se mandam sufragar apenas com os membros da família nuclear (cônjuge e/ou filhos), ou só sufragam estes; e as que se mandam sufragar com ambos os grupos precedentes ao mesmo tempo (não existe ninguém que sufrague estes dois grupos sem se sufragar também). Teríamos assim, no primeiro grupo, fundadores mais definidos em função do passado, organizando o futuro; no segundo, fundadores que organizam o presente e o futuro; no terceiro, fundadores que organizam o passado, o presente e o futuro. A mantermos estes três grupos obtemos a seguinte distribuição:

<b>Grupos<sup>207</sup></b>	<b>Quantidd/</b>	<b>%</b>
Grupo I	38	28
Grupo II	55	40
Grupo III	44	32

Segundo estes valores, torna-se claro que, entre os fundadores de capelas da nossa amostra, predominam aqueles que organizam o sufrágio da família nuclear, sem incluir os antepassados. É também interessante constatar que, em termos sociológicos, o Grupo II tem um nítido predomínio dos “privilegiados não nobres”, que incluirá gente mais inclinada a posicionar-se como fundador através da autonomização face às raízes ancestrais<sup>208</sup>. No entanto, se bem que com menor vantagem em relação à nobreza, também no Grupo III se verifica a importância daquele grupo social. A nobreza assume

<sup>205</sup> Para tudo cfr. Quadro VI.

<sup>206</sup> Inserimos aqui todo o grupo de parentes relacionados com ancestralidade, incluindo irmãos e primos.

<sup>207</sup> Para a localização de cada fundador dentro dos grupos, cfr. o Quadro V, coluna 1.

<sup>208</sup> No entanto, tenha-se em mente, como limite de análise, a já referida possibilidade de a menção aos progenitores, em especial, ser desnecessária, por estar implícito que devem sempre ser sufragados pelos filhos.

um predomínio claro, no entanto, no grupo que organiza os sufrágios incluindo apenas estes (Grupo I). Mas, como veremos de seguida, este Grupo é algo problemático, em termos demográficos, pois acusa uma elevada percentagem de solteiros e, portanto, pessoas impossibilitadas de sufragar a família nuclear. Parece-nos poder explicar-se a tendência verificada pelo facto de que, entre a nobreza, a recordação dos antepassados é uma função mais ligada aos solteiros<sup>209</sup>; ou que é no mesmo grupo social que solteiros dispõem de meios para fazer tal.

Sociologia Grupos ↓ →	Grupo I	Grupo II	Grupo III
N	45 %	18,1%	32%
PNN	29	29,0	39
P	8	16,3	7
D	18	16,3	23
Total	100	99	101

De facto, uma análise mais aprofundada, possível pelas dimensões da amostra, permite verificar que o Grupo I é bastante contingente<sup>210</sup>. Num total de 38 pessoas, só seis parecem sufragar voluntariamente apenas os antepassados. Com efeito, todas as outras são solteiras e não tem filhos, ou a mulher e os filhos ainda estão vivos. Neste último grupo, por exemplo, um dos testadores prevê que a mulher passe a juntar as suas intenções às dele, após a morte dela<sup>211</sup>. Assim, pensamos ser possível juntar ao Grupo III, todos os membros do Grupo I exceptuando os seis já referidos, pondo a hipótese de que, se tivessem família nuclear ou esta estivesse morta, também os sufragariam. Nesta projecção, a distribuição resultaria no seguinte:

Grupos	%
Grupo II	40,1%
Grupo III + "Grupo I"	55, 5%

Ou seja, apesar da importância ainda relativamente grande da família nuclear, a maior parte dos fundadores organizar-se-ia, de facto, em função de um eixo geracional alargado aos antepassados.

Em termos sociológicos, a distribuição dos Grupos apresenta-se assim:

<sup>209</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp.124-125.

<sup>210</sup> Cfr. Quadro VII.

<sup>211</sup> Reg. 164, fls. 118v-119.

Sociologia   Grupos ↓   →	Grupo II	Grupo III+[I]
N	18,1%	37%
PNN	29,0	34
P	16,3	7
D	16,3	22
Total	99	100

Com o agrupamento virtual entre os grupos, embora a nobreza passe a predominar no grupo que também sufraga os antepassados, atenua-se o desequilíbrio entre os dois grupos sociais mais elevados. Em contrapartida, alarga-se o fosso em relação à camada popular. Poderemos assim, com as precauções impostas pelos limites indicados, formular a ideia de que a sufragação em eixo geracional completo é de facto mais própria dos grupos sociais com posses materiais e simbólicas, aumentando nestes em função do acréscimo destas. Por outras palavras, a recordação dos antepassados, neste caso em termos de sufragação das suas almas, constitui um factor importante de poder social e de identidade familiar/ linhagística forte. Esta característica tem sido apontada como muito importante nos estudos sobre fundação de capelas, em especial os que insistem no papel destas para o reforço da identidade familiar, entendida como condição de exercício do poder<sup>212</sup>.

Detenhamo-nos, por fim, nos dois perfis de fundadores alcançados em função do critério da sufragação dos antepassados. Temos, por um lado, e maioritariamente, um fundador de capelas que se situava na confluência do passado e do futuro. Organizava a memória dos antepassados, e fixava o presente em torno desse papel de organizador, com o capital do passado. Por outro, encontramos um outro tipo, o do fundador que corta o laço com os antepassados, constituindo-se ele próprio como tal. A insistência no momento presente poderá significar tanto uma autonomização por ascensão social como uma afirmação em relação a ramos principais da linhagem, que detinham já o sufrágio dos antepassados. Com ou sem “corte” para com os antepassados, as capelas parecem de facto ter desempenhado um papel importante na afirmação dos “recém-chegados”, constituindo-se mesmo, em alguns casos, como parâmetro de verificação de sucesso<sup>213</sup>. Terminemos a nossa análise deste aspecto pela evocação contrastante destes dois perfis, a partir de outros tantos casos emblemáticos.

<sup>212</sup> Cfr. as obras cit. supra, p. 279, nt. 158.

<sup>213</sup> Para uma discussão mais detalhada do tema, cfr. infra, pp. 292 ss..

Entre os fundadores situados na confluência das gerações, encontramos alguns “grandes organizadores”. O caso mais interessante é sem dúvida o de Brás Afonso Correia, pela vastidão das suas intenções e pela minúcia com que procede à sufragação das almas envolvidas<sup>214</sup>. À data da instituição, na igreja de S. Tomé, em 1520, Brás Afonso pertencia ao conselho do rei, e era um alto funcionário régio (corregedor de Lisboa) decerto em fim de carreira, porque a sua actividade está atestada desde 1480, pelo menos<sup>215</sup>. A primeira menção certa a esta coloca-o ao serviço do Duque de Viseu, de quem é ouvidor na Covilhã. Data de aqui, senão de mais cedo, a ligação à Casa de Bragança, que tão claramente se reflectirá numa parte das missas que manda rezar. Com efeito, o Duque de Viseu, D. Diogo, virá a figurar entre os beneficiários destas, juntamente com a sua mãe, a Duquesa D. Beatriz; a sufragação de outros membros desta Casa, se bem que também estejam inseridos no círculo das figuras régias que Brás Afonso tanto demonstra prezar, alarga-se a D. Leonor e a D. Manuel. A veneração directa da família real, patente na sufragação de D. Afonso V e D. João II, parece dirimir eventuais incompatibilidades, e reunir na mesma intenção este último monarca e o cunhado D. Diogo, que aquele executara com as próprias mãos... Não é fácil perceber a razão de tantas ilustres presenças, cujo sufrágio, anda por cima bastante elaborado, como veremos, decerto custou bastante a Brás Afonso. Vários autores têm defendido que a presença de sufrágios pelos reis e famílias reais era uma maneira de obter mais facilmente licenças de amortização, sendo que o seu número decresce drasticamente nos títulos de fundação que não passam por aquelas formalidades<sup>216</sup>. Faltam-nos, no entanto, as provas de que Brás Afonso tenha tentado obter documentos desse teor. Por um lado, não precisaria deles, pois a sua fundação é um morgadio com capela anexa, com a administração dos bens entregue a um neto; por outro, a galeria de personagens sufragadas, vasta e contraditória, como vimos, não é totalmente áulica. Poderá estar aqui presente, portanto, a tradução da “rede benéfica” que acima referimos, com uma genuína preocupação do fundador em sufragar as almas daqueles de quem se considera devedor - neste caso, em termos de carreira político-administrativa, concretizando uma interessante forma de relacionamento com a “carreira” e os seus altos responsáveis. Deve porém mencionar-se que existe uma tradição anterior de sufragação de

---

<sup>214</sup> Reg. 28.

<sup>215</sup> LMD, II, p. 146. No mesmo catálogo, há vários oficiais com o nome de Brás Afonso, em funções entre 1464 e 1480 (pp. 18, 69, 76, 100, 119), mas o próprio A. considera impossível de resolução, no momento, eventuais problemas de homonímia.



personagens régias, precisamente por parte de personagens com algumas afinidades sociológicas com Brás Afonso – cidadãos, funcionários de reis e senhores ou a eles ligados por interesses políticos e económicos. Referimo-nos às capelas de Bartolomeu Joanes e Aires Martins, fundadas em Lisboa, respectivamente, em 1324 e 1337<sup>217</sup>. Se existe alguma fileira comum entre estes casos, na verdade bastante singulares, será algo a averiguar numa outra investigação.

Para além do conjunto de gradas personagens atrás mencionadas, Brás Afonso Correia manda sufragar um vasto elenco de familiares: o pai, a mãe, dois irmãos e um filho. Por último, não se esquece “da alma mais desamparada do Purgatório”. Todos eles, bem como os reis e titulares acima mencionados, são inscritos num complexo ciclo de 65 missas votivas, dividido em cinco missas mensais, que nunca deverão ser celebradas de modo diverso ou fora da ordem estipulada. Cada conjunto de cinco missas tem também uma ordem interna, privilegiando devoções marianas e crísticas, bem como celebrações fúnebres (Conceição de N. S<sup>a</sup>, Chagas, Nome de Jesus, e duas de Requiem); para cada missa estipulam-se três orações diferentes, diversas entre si, excepto nas missas de Requiem<sup>218</sup>. É ainda interessante constatar que, para o rei D. Manuel, ainda vivo, já se celebram missas, pela sua prosperidade; e, sobretudo, que são escolhidas pelo menos duas que têm a ver com a função régia e com devoções promovidas pelo rei, ligadas a uma concepção particular da justiça régia. Referimo-nos à missa da Cruz e à do Arcanjo S. Miguel. Enquanto a devoção à Cruz estava tradicionalmente ligado à realeza, pelo menos desde a Cluny<sup>219</sup>, a segunda reflecte de forma directa um dos grandes empreendimentos sacros do Rei Venturoso, o culto do Anjo Custódio do reino<sup>220</sup>. Que estas missas são propositadamente escolhidas em função da figura régia demonstra-se também pelo facto de formarem o único conjunto diferente, além das

---

<sup>216</sup> Jöel Rosenthal, *The purchase*, pp. 21-25; K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 310-11; Swanson, *Religion and devotion*, p. 230.

<sup>217</sup> Maria de Lurdes Rosa, “Dinheiro, poder e caridade”, p. 464 e p.470.

<sup>218</sup> Ver Quadro VIII; e pp. 327-328, para uma análise pormenorizada destas orações.

<sup>219</sup> Cfr. Dominique Iogna Prat, “La Croix, le moine et l’Empereur: dévotion à la Croix et théologie politique à Cluny autour de l’an Mil”, in *Haut-Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, coord. Michel Sot, pp. 449-475, La Garenne-Colombes, Erasme/ Publidix, 1990.

<sup>220</sup> Cfr. uma primeira abordagem em Maria de Lurdes Rosa in “O Estado manuelino”, p. 208; preparamos um estudo detalhado sobre o tema; entretanto veja-se Sebastião Martins dos Reis, *Na órbita de Fátima. Rectificações e achegas*, pp. 119-157, Évora, Ed. Centro de Estudos D. Manuel Mendes da Conceição Santos, 1958; Martim de Albuquerque, *A consciência nacional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas*, pp. 352-55, Lisboa, dact., 1974 (diss. de doutor. apres. à FDUL). Deve salientar-se que D. Manuel concorria, neste culto, com congéneres muito activos no tempo, em especial na vizinha Espanha e em França, como teremos ocasião de explicar.

destinadas ao próprio Brás Afonso Correia, que se aplicam depois a todos os outros sufragados, excepto a D. Manuel.

O complexo trabalho de organização dos sufrágios aqui patenteado reflecte, sem dúvida, a cultura litúrgica do seu promotor. Este aspecto tem sido salientado por vários autores, que recusam uma leitura negativa da cultura dos leigos, em termos religiosos, devocionais e mesmo de “técnica litúrgica”<sup>221</sup>. Com efeito, pelo menos nos grupos sociais mais favorecidos, em termos de instrução, a posse de livros e de objectos religiosos diversos assegura que nem tudo é atribuível aos “confessores” ou a outros religiosos influentes – já sem referir a convicção de um forte empenho pessoal na elaboração dos testamentos mais “confessionais”. Não temos a comprovação directa deste contexto, no caso de Brás Afonso Correia; mas apontam para tal tanto o ambiente sócio-profissional (numa corte particularmente atenta à religiosidade dos seus membros e à criação de um ambiente devocional, como foi a de D. Manuel e sua irmã), como o familiar, a julgar pelo caso da filha e do genro do corregedor, melhor documentados. Estes, também perfeitamente inseridos no ambiente dos altos funcionários-cortesãos, são fervorosos devotos franciscanos, como demonstra a sua lista de sufrágios e beneficiências fúnebres, no testamento de 1517, ainda em vida do pai e sogro<sup>222</sup>: enterro em hábito de S. Francisco; ao ano, mil missas em vários conventos da observância franciscana; para sempre, a cargo do sucessor na capela-morgadio, a doação anual de seis hábitos para frades do mais pobre mosteiro observante. A par disto, são ainda benfeitores dos Lóios de Xabregas, onde se mandam enterrar e que era um pólo importante de devoção dos cortesãos mais rigoristas, em termos religiosos<sup>223</sup>; e benfeitores generosos de diversas casas de religião, a que doam dinheiro para obras e alfaias<sup>224</sup>.

<sup>221</sup> Eamon Duffy, *The stripping*, p. 43; P. W. Fleming, op. cit., p. 38; Malcom Vale, op. cit., p. 15, p. 18; L. D. Ettlinger, “The liturgical function of Michelangelo’s Medici chapel”, p. 300, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, XXII. Band, 1978, pp. 287-394; J. Rosenthal, *The purchase*, pp. 27-28.

<sup>222</sup> Reg. 171. Rui de Figueiredo, casado com a que parece ser única filha de Brás Afonso, era também do conselho do rei, e desempenhava o cargo de vedor da fazenda, tal como seu pai (e que passará ao filho mais velho) (FG, V, 317). A data do testamento que indicamos no texto é a que nos parece mais plausível, entre as duas cópias existentes, que neste ponto divergem: enquanto a de IAN/ TT, *Convento de S. Bento de Xabregas*, lvº 8, fl. 28v, indica o ano de 1500, a de JCRLP, lvº 129, fls. 417-419, apresenta o de 1517. No testamento, Rui de Figueiredo já tem os filhos de Maria Correia que são listados por Brás Correia, e portanto parece-nos que 1500 será uma data muito prematura para tal.

<sup>223</sup> Cfr. bib. cit. p. 264, nt. 94.

<sup>224</sup> Obras na “casa de N. Sª da Ameixoeira” e na “casa do Santo Espírito de Ota” (domínio familiar: FG, V, 316); alfaias a Santa Maria de Agrela (Reg. 171, fls. 18v-19v).

Um último aspecto deve ser invocado, a propósito deste caso. Situando-se quanto aos mortos de forma tão cuidadosa, Brás Afonso planeia também eficazmente a sua posição entre os vivos. E esta não se faz sem o recurso aos antepassados, ou antes, o que procura é a preservação da memória destes, mesmo que a família tenha contraído alianças de maior importância social. A sua fundação é, com efeito, uma capela-morgadio, com obrigação de porte de apelido. Só tendo uma filha, o apelido ancestral perder-se-ia, com muita probabilidade, a não ser pelo uso de um mecanismo como este<sup>225</sup>; acoplando os dois elementos, Brás Afonso consegue que a sufragação das suas almas continue a ser feita por um “Correia”, ainda que em parte artificial. E conseguirá algo de importante: indicar como primeira opção para administrador o neto mais velho. Tal foi possível, provavelmente, porque o marido da filha já tinha um filho de um casamento anterior, que ficara com o seu apelido; caso contrário, seria difícil o consentimento na perda ou subalternização do apelido paterno<sup>226</sup>. Tanto mais que entre os Figueiredos e os Correias, a primazia da nobreza e da proximidade ao rei pertencia sem dúvida aos primeiros, presentes na corte desde meados do século XIV, através de ligações de serviço à alta nobreza fernandina<sup>227</sup>.

Analise agora o segundo “perfil de fundador” de que falámos acima. Ou seja, aqueles que organizam a sufragação das “almas presentes”, realizando assim, aparentemente, um corte com o passado. O que os leva a esta atitude? Sem dúvida, um complexo de motivos, nem todos apreensíveis através das fontes que nos restam – ou tendo sido, até, claramente perceptíveis aos próprios. Podiam mesmo ser, por exemplo, factores bastante contingentes: na família directa existiam já fundações que sufragavam as almas dos antepassados, e por isso não valeria a pena tomar os mesmos encargos. Este parece-nos ser o caso da capela de Rui de Figueiredo e Maria Correia, acima referidos, e cujo filho mais velho já dispunha do impressionante veículo de sufragação de antepassados que lhe legara o avô Brás Afonso. Poderá ser partilhado por vários outros fundadores, para os quais existe pouca documentação que o comprove directamente; ou o daqueles que indirectamente mostram ligações aos antepassados

<sup>225</sup> Cfr. M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, p. 48.

<sup>226</sup> Reg. 38, fl. 67; o testamento não indica a relação entre Brás Afonso Correia e Jorge de Figueiredo, o administrador, que foi estabelecida através da instituição de Rui de Figueiredo e Maria Correia e de FG, V, 317; deve referir-se que esta genealogia indica a transferência do apelido “Correia” a um outro irmão de Jorge; mas PL, I, 2, 357, confirma o testemunha do documento (“Jorge de Figueiredo Correia”).

<sup>227</sup> RCG, p. 105 e p. 168, nt. 160. A. Braamcamp Freire, *Crítica e História*, p. 254, salienta a origem régia da nobreza dos Figueiredos (geração anterior a Rui).

ainda que os não sufraguem, como seja Martim Garcia de Oliveira que, apesar de organizar somente a sua sufragação e a da mulher, se manda sepultar juntamente com a mãe e os avós<sup>228</sup>. O que nos parece mais interessante estudar aqui são os personagens que se aproximam mais do “núcleo duro” da atitude definida, isto é, aqueles cujo corte com o passado surge como um gesto consciente e voluntariamente tomado. A tal ponto que pode implicar, nos exemplos mais acabados, uma reconstrução das origens.

Na nossa amostra, foi-nos possível isolar quatro casos paradigmáticos: Rui Gomes de Alvarenga, Nuno Vasques de Castelo-Branco, Antão de Faria e Álvaro Vaz<sup>229</sup>. Não é por acaso que todos eles detinham uma elevada posição social mas provinham de famílias dos estratos sociais médios e mesmo baixos; os três primeiros deveram a ascensão à proximidade do rei e o quarto, eventualmente, à fulgurante carreira do tio, o arcebispo D. Jorge da Costa, também ele um caso de notória subida social<sup>230</sup>. A personalidade e a carreira de Antão de Faria já foram objecto de um minucioso estudo de Anselmo Braamcamp Freire, que nos permite perceber que a ascensão do pequeno fidalgo eborense passou pela aquisição de uma casa de prestígio, situada num local nobre da cidade, pela constituição de um morgadio com obrigação de porte de apelido, pelo casamento dos filhos nas principais casas do reino e, por fim, pelo estabelecimento de uma capela na igreja do convento da Graça, templo que albergava, como vimos, vários altos funcionários régios<sup>231</sup>. Quanto a Álvaro Vaz e a Nuno Vasques de Castelo-Branco, abordaremos a questão da importância da componente religiosa nas respectivas ascensões sociais a propósito dos temas que uma documentação algo esparsa torna possível<sup>232</sup>. Assim, concentrar-nos-emos de seguida na figura do quarto membro do grupo, Rui Gomes de Alvarenga, sobre o qual se dispomos de mais dados. Ela é deveras exemplificativa de como a fundação de uma capela

---

<sup>228</sup> Reg. 156.

<sup>229</sup> Registos 184, 161, 186 e 13.

<sup>230</sup> No início do testamento, Álvaro Vaz identifica-se como “sobrinho do Cardeal que Deus haja” (D. Jorge da Costa morrera em 1508; por outro lado, o pai deste testador chamava-se João Vaz, o que quadra com o único dado seguro que temos sobre o pai do Cardeal, Martim Vaz – sobre estes dados e a figura do Cardeal, cfr. Manuela Mendonça, *D. Jorge da Costa “Cardeal de Alpedrinha”*, p. 23 e p. 8, Lisboa, Colibri, 1991). Com o patronímico “Vaz”, não foi possível encontrar o testador nas genealogias; procurámos em vão a mulher, Maria Lobo, entre as várias genealogias deste apelido (FG, VI, 389, IX, 10; PL, 3, II, 224; 1, II, 27; 4, II, 457). No testamento Álvaro Vaz indica várias relações de parentesco mas não conseguimos localizá-las.

<sup>231</sup> Para as várias informações de Anselmo Braamcamp Freire, cfr. *Crítica e História*, respectivamente pp. 314-17 (ascendência), pp. 335 ss (palácio de residência – “o prédio, vasto e nobre, era residência própria para um grande senhor (...)”- e bairro de localização), p. 322 (morgadio), p. 368 (casamento dos filhos), p. 321 (capela). Sobre esta fundação, cfr. Reg. 186. Sobre a Graça de Lisboa como eventual local preferencial de enterramento para alguns altos funcionários régios, cfr. o que dissémos supra, p. 226.

<sup>232</sup> Cfr. infra, pp. 355-356, 391-394.

poderia fazer parte de um conjunto de estratégias de integração social, determinantes para a consolidação das carreiras individuais<sup>233</sup>.

Em 1472 Rui Gomes de Alvarenga, que à data se encontrava no topo da carreira de alto funcionário e diplomata régio<sup>234</sup>, fundou uma importante capela no Convento da Graça de Lisboa em 1472. Teremos ocasião de estudar com maior detalhe as características materiais da fundação, que na geração seguinte sofreu novas obras de ampliação a cargo de um dos filhos de Rui Gomes, transformando-se definitivamente num vasto espaço fúnebre familiar<sup>235</sup>. Este filho, Lopo Soares de Albergaria, prosseguira de maneira vantajosa as brilhantes carreiras de seu pai e avô, alcançando o alto cargo de vice-rei da Índia; com as obras que ordenou na capela, estaria provavelmente a dotar-se de um espaço sepulcral condigno da sua condição. Cumpriria, nisto, uma tradição familiar. De facto, o que nos interessa aqui salientar é que a capela da linhagem funcionou, nas mãos do fundador, como veículo de recriação de um passado familiar demasiado obscuro. Vejamos como.

Como referimos, o fundador em causa era alto funcionário, jurista, formado em Bolonha, filho de um outro homem de leis, que desempenhara elevados cargos no Desembargo régio, no reinado de D. João I. Este, Gomes Martins de seu nome, fora “juíz dos feitos” do rei, e mantivera, ao que tudo indica, uma posição estável no conjunto dos oficiais superiores, atravessando períodos de modificações estruturais do Desembargo<sup>236</sup>. As suas origens sociais eram baixas, pois era filho ilegítimo de um raçoeiro da Igreja de Santa Maria do Castelo, em Torres Vedras; de resto, ele próprio fora, durante algum tempo, raçoeiro de uma outra igreja torreense, a colegiada de S. Pedro<sup>237</sup>. Este passado parece ter sido embaraçoso para o filho, pois os dados que manda gravar no epitáfio da sua capela nada reflectem sobre ele. Pelo contrário, ao Dr. Gomes Martins é aí conferido um apelido ilustre, “Vasconcelos”, e são-lhe atribuídos os cargos de “chanceler-mor e do conselho do muy poderoso Rey dom Ioham o prymeiro”<sup>238</sup>. No epitáfio, mas também durante toda a sua carreira e presença cortesã<sup>239</sup>,

<sup>233</sup> A importância do testamento (e, dentro deste, da forma como se projecta a perpetuidade dos sufrágios) para a construção da imagem dos oficiais régios foi ressaltada por Dominique Courtemanche, *Oeuvrer pour la postérité. Les testaments parisiens des gens du roi au début du XVe. siècle*, pp. 67 ss., Paris, L'Harmattan, 1997.

<sup>234</sup> Sobre esta cfr. JF, II, 518-523.

<sup>235</sup> Cfr. infra, p. 492.

<sup>236</sup> ALCH, pp. 313-314.

<sup>237</sup> Esta identificação foi feita pela primeira vez, ao que saibamos, por Ana Maria Rodrigues: cfr. *Torres Vedras: a vila e o termo nos finais da Idade Média*, p. 538, Lisboa, FCG – JNICT, 1995.

<sup>238</sup> Epitáfio transcrito e estudado em Teresa Bernardino, *As inscrições da Graça de Lisboa*, pp. 19-23. Francisco Trigo de Aragão Morato, na sua “Memória sobre os chanceleres-mores dos reis de Portugal”,

o próprio Rui Gomes ostentou um apelido de origens algo misteriosas, “Alvarenga”, que o pai nunca terá usado. A nossa leitura é a de que o uso destes vários apelidos (e, no caso de Gomes Martins, o cargo de chanceler, que ele nunca ocupou) foi a principal manifestação da referida estratégia de recomposição do passado, tornada necessária pela ascensão da família. A inscrição dos apelidos ilustres na lápide sepulcral, por Rui Gomes de Alvarenga, teria como objectivo conferir-lhes foros de legitimidade, dado o uso que na época era feito destes locais, para efeitos de comprovação de ascendência<sup>240</sup>.

Não temos prova cabal de que Rui Gomes tenha lançado mãos de outros elementos para recriar as origens da sua ascendência, mas o uso que faz do inesperado apelido de Alvarenga para tal aponta. Com o elemento “Vasconcelos” em cena, consegue-se encontrar uma explicação plausível para a misteriosa origem de “Alvarenga”. Com efeito, “Alvarenga” era uma honra na zona da Beira, que por via de casamento tinha vindo a um ramo secundário dos Vasconcelos, algumas gerações antes da época de vida de Rui Gomes<sup>241</sup>. A reivindicação da filiação do pai nos Vasconcelos poderia explicar que o influente chanceler-mor de D. Afonso V tentasse passar a ser

---

p. 104, *Memórias da Real Academia das Sciencias de Lisboa*, vol. XII, p. II, pp. 91-107, refere um epitáfio do próprio Gomes Martins, em que este já se intitulava “de Vasconcelos”, colocado na sua sepultura na Graça de Lisboa. Baseia tal afirmação em D. António Soares de Alarcão e em D. António de Lima. O primeiro deste autores (em *Relaciones genealógicas de la Casa de los Marqueses de Trocifal, condes de Torres Vedras*, p. 83, Madrid, Diogo Diaz de la Carrera, 1656) utiliza, por sua vez, Alvaro Ferreira de Vera, mas da citação deste A. nada consta sobre o dito túmulo; e remete, sem o citar, para o segundo - que, no seu Nobiliário manuscrito, menciona também o leiteiro e o apelido “Vasconcelos”, indicando porém que Gomes Martins era filho de um certo “Martins Vasques”, “homem de baixa sorte ou condiçam” (BN, Res., Cód. 892, fl. 565). Não há qualquer outro vestígio da existência deste túmulo, seja no levantamentos de Teresa Bernardino, acima citado, seja noutros levantamentos mais parciais (p.e. António Caetano de Sousa, *Memorias sepulchraes para servirem a história de Portugal*, [BN, Reserv., Cód. 273], que a fl. 170 transcreve o de Mécia de Melo; ou Emídio Maximiano Ferreira, *A arte tumular medieval portuguesa (séculos XII-XV)*, vol. 4, ficha 176, [túmulos de Rui Gomes de Alvarenga e Mécia de Melo], Lisboa, diss. de mestrado em Histª de Arte, 1986). Por outro lado, nem na instituição de Rui Gomes nem no contrato do filho Lopo, há referências a um túmulo familiar ancestral. Parece-nos assim que o túmulo referido por D. António de Lima e seus seguidores será realmente o de Rui Gomes, em que se dá tal apelido e cargos ao pai, como dizemos no texto supra.

<sup>239</sup> JR, II, 518, data-a entre 1441 e 1475. Este exaustivo estudo, que contemplou as 1298 cartas que acusa como tendo sido subscritas por Rui Gomes de Alvarenga, nada diz sobre alterações na forma de nomeação deste oficial, presumimos que ela fosse esta já desde 1441. Mas já antes de entrar para o serviço régio Rui Gomes usava o apelido Alvarenga – o documento mais antigo até agora conhecido, que o regista, é uma carta do Infante D. Fernando ao Abade D. Gomes, de Florença, de 1436, que o dá como criado deste senhor e a estudar em Bolonha (A. D. Sousa Costa, *D. Gomes, reformador*, nt. 73, pp. 85-86). A ligação de Rui Gomes à casa do Infante foi recentemente estudada por João Luís Fontes, *Percursos e memórias*, pp.209-210.

<sup>240</sup> Cfr. infra, p. 497. Seria ainda importante analisar a outra forma de ostentação tumular de ascendência que era a aposição de determinados símbolos heráldicos, e que neste caso também parece merecer comentário. A nossa falta de conhecimento especializados neste campo leva-nos a deixar somente esta indicação.

<sup>241</sup> BSS, I, 340-42: casamento de Inês Martins de Alvarenga (herdeira de Martim Pires de Alvarenga e de Inês Pais de Valadares) com Martim Mendes de Vasconcelos.

tratado pelo apelido ligado à própria honra de Alvarenga, o que lhe conferia foros de nobreza tradicional e antiga.

É certo que não é fácil compreender como seria possível compatibilizar esta “invenção” de origem com o facto de existirem uns Vasconcelos legítimos donos da honra e do apelido, na mesma época e talvez nos mesmos círculos de Rui Gomes de Alvarenga<sup>242</sup>. Está assim afastada a hipótese de que Rui Gomes tenha comprado a “honra”, apesar de sabermos que tanto ele como o pai tiveram “enorme poder aquisitivo”, como refere Ana Maria Rodrigues, demonstrado pelas diversas compras de vastos bens fundiários<sup>243</sup>. Poder-se-à sugerir que o “Alvarenga” tivesse outra origem; mas a conjugação com a atribuição do apelido de Vasconcelos ao pai, no epitáfio do filho, parece-nos apontar no sentido contrário. E há indícios claros que a “tradição” assim criada não foi convincente, o que pode indiciar reações dos “verdadeiros” Vasconcelos. Provam-no fontes posteriores, que re-afirmam a “baixa sorte” dos ascendentes de Rui Gomes: é o caso do chamado “Livro de linhagens do século XVI”, a genealogia mais próxima das datas de vida dos personagens em estudo, que nada refere sobre a filiação do chanceler nos Vasconcelos, limitando-se a mencionar que o pai deste fora “omem de baixa sorte”<sup>244</sup>. Os Alvarengas não têm de resto título próprio, sendo referidos nos “Silveiras e Lobos”, onde contraíra o primeiro casamento a mãe de Rui Gomes, Catarina Teixeira<sup>245</sup>. Nos Vasconcelos presentes na mesma obra nada se encontra sobre Gomes Soares. Refere-se, porém, a honra de Alvarenga e a sua entrada num dos ramos de Vasconcelos<sup>246</sup>. As genealogias atribuídas a Damião de Góis são mais taxativas, investigando mesmo a questão, e considerando que a filiação de Gomes Martins nos Vasconcelos não “parece verosímil” e está em contrariedade com o “Livro de Linhagens” do Conde D. Pedro<sup>247</sup>. Obras genealógicas posteriores continuam a

---

<sup>242</sup> Pela documentação régia, sabemos que durante a vida, e após a morte, de Rui Gomes de Alvarenga, a honra continuava na posse dos representantes dos Vasconcelos: BSS, I, 342, nt.1 (confirmações de posse em 1385 e 1469); em 1476 é nomeado para o cargo de escrivão da coudelaria de Pampilhosa e julgado de Alvarenga um certo Estêvão Afonso, escudeiro de Rui Mendes de Vasconcelos (IAN/ TT, *Chanc. D. Afonso V*, lvº 6, fl. 47v); em 1497, a doação da jurisdição do julgado de Alvarenga é confirmada a Rui Mendes de Vasconcelos (IAN/ TT, *Leitura Nova, Beira*, lvº 1, fl. 240v). Estas e outras cartas são também sumariadas em Abílio Mendes do Amaral, “O senhorio dos Soares de Melo e a Igreja da Graça de Lisboa”, p. 268, *Beira Alta*, vol. 36, fasc. 2-3 (1977), pp. 249-275.

<sup>243</sup> Torres Vedras. *A vila e o termo*, p. 539.

<sup>244</sup> Ed. cit., p. 311.

<sup>245</sup> Idem, pp. 307-312.

<sup>246</sup> Idem, p. 183.

<sup>247</sup> *Livro de linhagens como o principiou o Conde D. Pedro (...) e prosseguirão o Doutor João das Regras (...) e Damião de Góis (...) acrescentadas algumas gerações que D. António de Lima juntou (...)*, fl. 237v (BN, Reserv. Cód. 1165).

insistir na baixa origem social de Gomes Martins<sup>248</sup>; a primeira que explicitamente menciona a filiação deste nos Vasconcelos tradicionais, fá-lo com reservas<sup>249</sup>. Por fim, pensamos que a opção pelo uso de diferentes apelidos pelos filhos de Rui Gomes de Alvarenga se poderá prender com uma eventual má recepção da tentativa paterna. Com efeito, todos os filhos optaram por portar apelidos oriundos da linha materna, essa sim seguramente ligada à nobreza tradicional (Soares de Melo ou Soares, apenas)<sup>250</sup>.

Embora lacunar, o nosso conhecimento das estratégias de ascensão de Rui Gomes de Alvarenga permite-nos compreender melhor como era necessário “reformular” a memória ancestral, para as famílias com o perfil do nosso fundador. As capelas podiam ser aqui preciosos instrumentos. Resta referir que Rui Gomes complementa esta “tomada de posição face aos mortos” com o cimentar da sua posição entre os vivos de uma forma muito semelhante à de Antão de Faria, acima referido: não só funda um morgadio com clausulado muito completo em defesa da linhagem<sup>251</sup>, como consegue casar os seus filhos em famílias de uma nobreza muito superior à sua<sup>252</sup>.

<sup>248</sup> D. António de Lima (cfr. supra, p.) e M. Felgueiras Gayo (FG, I, 117, seguindo quase textualmente o anterior).

<sup>249</sup> PL, III /1, p. 410, comprovando que as opiniões de dividiam: “dizem alguns ser filho de Martin Mendes de Vasconcelos e de sua mulher Inês Martins de Alvarenga: opinião que outros não seguem e lhe dão diferente pai, e lhe chamam Gomes Martins de Alvarenga”.

<sup>250</sup> Mécia de Melo era filha de Estêvão Soares de Melo, VI senhor da casa dos Melos (sobre a linhagem e a sua posição no conjunto da nobreza, desde o século XIII, Isabel Castro Pina, “Linhagem e Património. Os Senhores de Melo na Idade Média”, *Penélope*, nº 12 (1993), pp. 9-26). Já Rita Costa Gomes anota que os filhos do chanceler-mor optaram pelo porte do apelido materno (RCG, p. 150). Para além dos três aí citados, Afonso, Lopo e Fernão, também o mais velho, Gomes, usou o apelido de Melo (Ana Maria Rodrigues, *Torres Vedras. A vila e o termo*, p. 536). Não temos dados conclusivos apenas quanto ao quinto, Pedro Soares, indicado só com o patronímico em JF, II, 519. Seria interessante averiguar porque é que a partir de meados do século XVI se começa a juntar o apelido “Albergaria” ao nome usado por Lopo Soares, sem dúvida o mais famoso desta descendência. A hipótese inicial que tivesse sido o próprio Lopo a fazer a junção, em consonância com outras estratégias de ascensão social suas e de seu pai, não teve comprovação: o estudo exaustivo de R. Bishop Smith demonstrou que Lopo Soares assinou sempre apenas com este nome (*Lopo Soares de Alvarenga: better know as de Albergaria*, pp. 7, 10, 12-13, s.l., s.n., impr. 1992; no início da sua vida, é por vezes referido em fontes régias como “Lopo Soares de Melo” (p.e. carta de concessão de bolsa de estudo, em 1469, ed, CUP, VI, pp. 473-74).

<sup>251</sup> Não chegou até nós a instituição do morgadio de Rui Gomes de Alvarenga, mas algumas das cláusulas podem ver-se na sentença que em 1603 foi proferida numa contenda entre dois candidatos à sua sucessão; há exclusão dos deficientes mentais e dos físicos cuja deficiência os impedisse de “servir o rei da terra”; estatui-se ainda o “grau nulo” para os “hereges” e os réus do crime de lesa-magestade (sentença transcrita em Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de erectione*, vol. III, p. 186 e pp. 218-19). Dado o motivo da contenda não implicar questões relacionadas com o porte de armas e apelido, não temos infelizmente elementos a este respeito, que se revela importante na instituição de Antão de Faria; mas o herdeiro do morgadio, Gomes Soares, nunca usou o apelido de Alvarenga, pelo que certamente não existiria obrigação de porte deste.

<sup>252</sup> Elenco das alianças em JF, II, p. 520.



## 5. Contextos devocionais

Perspectivar a capela como um projecto de vida convida-nos a tentar inserir este acto no contexto mais amplo da piedade e devoção dos fundadores, sem esquecer, também, os contornos sociais da religiosidade coeva. A historiografia tem insistido na caracterização do século XV como a época do desenvolvimento da piedade interiorizada e da devoção culta, por parte dos leigos – pelo menos, das camadas mais instruídas<sup>253</sup>. A contrapartida social desta tendência seria, segundo vários autores, uma maior privatização da religião, em particular por parte das elites: do confessor privado ao altar portátil, passando pelo oratório ou capela doméstica, e chegando à capela fúnebre, existiria uma linha contínua<sup>254</sup>. Não sendo os únicos, estes dois aspectos parecem-nos bastante importantes para definir fronteiras de um universo devocional onde se compreenda melhor o movimento fundacional de capelas fúnebres. A partir do nosso conjunto de fundadores, mas recorrendo por vezes a exemplos contemporâneos a ele alheios, tentaremos de seguida caracterizar esse universo.

### A) Devoção culta e piedade interiorizada

#### **1. Afirmar-se como “devoto”**

Não é fácil encontrar declarações espontâneas sobre a devoção própria, na documentação mais corrente. Os próprios escritos devocionais de carácter autobiográfico são quase sempre mediatizados pelo clero, assumindo neles especial

<sup>253</sup> Christopher Harper-Bill, *The pre-Reformation Church in England (1400-1530)*, pp. 68-70, pp. 75-78, ed. revista, Londres/ Nova Iorque, Longman, 1996; J. Hughes, op. cit., pp. 39-42; M. Vale, op. cit., pp. 15 ss; Clive Burgess, “«A fond thing vainly invented»: an essay on Purgatory and pious motive in late medieval England”, p. 79, *Parish, church and people. Local studies in lay religion, 1350-1750*, ed. S. J. Wright, pp. 56-84, Londres, Hutchinson, 1988; Jq. Chiffolleau, “La religion flamboyante”, pp. 109-127; sobre algumas interrogações a leituras demasiado estritas da “privatização” e da “cultura devocional”, cfr, infra, pp. 344 ss..

<sup>254</sup> Michele Bacci, «*Pro remedio animae*». *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, pp. 293-301, Pisa, GISEM- Edizioni ETS, 2000; S. Cohn, *Death and property*, pp. 105 ss; “Piété et commande d’œuvres d’art après la Peste Noire”, pp. 562 ss, *Annales HSS*, mai-juin 1996, n° 3, pp. 551-573; Ph. Hamon, op. cit., p. 456 ss; Judith Middleton-Stuart, op. cit., pp. 87-110; José Goñi Gaztambide, “La capilla de los Eulates en San Miguel de Estella”, in *Homenage a José María Lacarra*, vol. 1, pp. 285-303, Pamplona, Gobierno de Navarra- Departamento de Educación y Cultura, 1986 (n° especial de *Príncipe de Viana*, ano XLVII (1986), anejo 3) [estudo de caso muito interessante que, pela riqueza da documentação, permite chegar aos conflitos entre patronos da capela e restantes paroquianos]; Andrew Martindale, “Patrons and minders: the intrusion of the secular into sacred spaces in the late Middle Ages”, in *The church and the arts*, ed. Diane Wood, pp. 143-178, Oxford, Basil Blackwell Publ., 1992.

relevância o papel do confessor feminino<sup>255</sup>. Nos testamentos e instituições de capelas, existe por acréscimo o problema da mediação notarial, a que já nos referimos amplamente. À parte os textos preambulares, porém, encontram-se por vezes declarações isoladas de devoção, trechos que revelam aquilo a que poderemos chamar de “emotividade religiosa”. Concentremo-nos nestes pequenos indícios de uma piedade mais devocional, cuja importância advém também da sua escassez.

Temos em primeiro lugar um conjunto de fundadores e testadores que referem a “devoção” como o motivo de fundação em determinado local. Numa sociedade em que os laços “institucionais” do parentesco e da freguesia se impõem como quase óbvios aquando da escolha do local de fundação de sufrágio fúnebre<sup>256</sup>, a assunção de razões devocionais para este acto revela-se quase uma ruptura. Será talvez por isso que os seus praticantes consideram importante declará-lo, salvaguardando assim a posição face tanto aos herdeiros como aos clérigos da sua circunscrição, sendo que para ambos seriam mais vantajosas as opções tradicionais. Na nossa amostra, são apenas oito as menções claras à escolha devocional. Na sua maioria, provêm de membros das classes mais cultas e ricas: desde logo, o Condestável D. Pedro, filho do Duque de Coimbra D. Pedro, que auxilia generosamente as obras do mosteiro de S. Bento de Xabregas, para prolongar a devoção da irmã, protectora do mesmo<sup>257</sup>. Depois, Luís de Brito, fidalgo da Casa do rei e do seu conselho, senhor de vastas terras no Alentejo, casado com a rica herdeira Joana de Ataíde, impulsionadora da fundação<sup>258</sup>; por fim, um grupo de personagens englobáveis entre a nobreza de serviço e os altos funcionários não-nobres (Clara Carreira<sup>259</sup>, Antão de Faria<sup>260</sup>, Gonçalo Lourenço de Gomide<sup>261</sup>, Gonçalo Fernandes<sup>262</sup>). Merecem algum relevo as declarações devocionais destes três últimos, não só porque todos são funcionários régios, mas também porque todos se sepultam no

<sup>255</sup> Blanca Garí, “El confesor de mujeres, mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?”, *Mediaevalia*, 11 (1994), 131-142; Angela Muñoz-Fernandez, “La palabra, el cuerpo y la virtud, urdidumbres de la «auctoritas» en las primeras místicas y visionaria castellanas”, in *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, dir. Maria del Mar Graña Cid, vol. 1, pp. 295-318, Madrid, Assoc. Cultural Al-Mudayna, 1994; Danielle Régner-Bohler, “Les femmes et l’écrit: les systèmes textuels des mystiques médiévales”, in *Sainte Claire et sa postérité*, dir. Jacqueline Gréal (et al.), pp. 43-60, Nantes, Comité du VIIIe. Centenaire de Ste. Claire, 1995.

<sup>256</sup> Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen-Âge*, pp. 151-154; M. Bacci, op. cit., pp. 260-270 (a “interferência” da proximidade “ad sanctos” e “ad imagines”); R. Grevet, op. cit., p. 357; J. Middleton-Stewart, op. cit., pp. 41-60; P. Pégeot, op. cit., p. 310; A. Rucquoi, “Le corps et la mort”, pp. 91-93; A. Visceglia, op. cit., pp. 595-607; J. P. Derégnaucourt, op. cit., pp. 124 ss..

<sup>257</sup> Reg. 168.

<sup>258</sup> Reg. 140; e Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. 2, pp. 86-88.

<sup>259</sup> Reg. 50, fundadora em 1521 em SFL.

<sup>260</sup> Reg. 186.

<sup>261</sup> Reg. 83.

mosteiro de Santo Agostinho. A documentação é suficientemente distanciada no tempo (entre 1410 e 1504) para se afastar a ideia de uma base textual comum, oriunda do mosteiro. Por outro lado, os textos de Gonçalo Lourenço e de Antão de Faria são muito personalizados. Por fim, os três exprimem devoções algo diversas – Gonçalo de Gomide a Santo Agostinho, Gonçalo Fernandes à “Virgem Senhora da Graça situada no dito mosteiro” e Antão de Faria, “deuações” genericamente. A amostra é demasiado pequena para podermos ter certezas, mas é o conjunto mais marcante, em termos de local escolhido por motivos devocionais expressos. Poderemos supor a existência de círculos devocionais fortes em torno do mosteiro? Como acima referimos, não temos dados conclusivos sobre as confrarias e outras associações de leigos que nele funcionaram na época medieval<sup>263</sup>; nenhum dos instituidores em questão, porém, alega pertencer a associações deste tipo. As declarações devocionais poderão assim, simplesmente, reflectir uma consciência religiosa mais marcada, por parte destes testadores.

Não conhecemos a origem sócio-profissional dos “devotos” restantes, mas alguns elementos permitem desenhar-lhes um perfil diverso dos anteriores – o que previne contra fronteiras de base sociológica demasiado rígidas. Não eram nobres nem altos funcionários e, sobretudo, não eram de todo o que poderíamos chamar de “cidadinos” típicos. Logo no início do século XV, temos o interessante caso de Margarida Afonso “Donzela”, que faz uma pequena doação ao convento jeronimita da Penha Longa, pedindo um aniversário perpétuo. Sobre ela nada mais sabemos, a não ser que será solteira, pela alcunha. Proporciona-nos no entanto uma pequena declaração sobre os motivos de escolha do local que se apresenta bastante original, entre um conjunto de seis actos semelhantes e temporalmente próximos – e que portanto terá algo de pessoal. Doando bens logo no ano seguinte à fundação do convento, em 1401<sup>264</sup>, Margarida Afonso faz uma interessante formulação, a partir da noção de “participação” nos serviços divinos feitos pelos monges, do desejo de “corrigir” a sua vida e da

---

<sup>262</sup> Reg. 179.

<sup>263</sup> Cfr. supra, p. 266; entre as nossas fundadoras, uma certa Catarina Eanes, que em 1412 institui uma capela em S. Vicente de Fora, deixa dinheiro a uma “confraria de Santa Maria da Graça” (reg. 37). Não tendo mais dados, é-nos difícil afirmar com certeza que seja no convento em análise (a bib. cit. p. 267, nt. 101, não refere nada sobre uma confraria de Santa Maria da Graça). Por outro lado, Beatriz Eanes, fundadora em 1513 de uma capela fúnebre em S. Domingos de Lisboa, deixa uma jóia a N. Senhora da Graça de Lisboa, e afirma-se mais tarde como irmã da Ordem, pedindo enterro no hábito da mesma. No entanto, como o enterro será no mosteiro agostiniano de Vila Viçosa, localidade de origem e implantação familiar, não podemos excluir a hipótese de que a Ordem terceira referida fosse a adstrita ao mesmo convento (reg. 18).

<sup>264</sup> Cândido dos Santos, *Os Jerónimos em Portugal*, p. 6 e p. 13 (onde se salienta o rápido ritmo das doações, nos anos a seguir à fundação).

“devoção a S. Jerónimo”<sup>265</sup>. A resposta dos monges permite perceber que se trata de uma proposição para membro de “familiar” do mosteiro<sup>266</sup>, mas que não encontra paralelo nas doações mais próximas nem nas restantes fundações ou doações feitas à instituição, no período estudado. De facto, os jerónimos, apesar de receberem bastantes encargos fúnebres em relação à pequena dimensão do mosteiro e à sua natureza observante, não terão conseguido suscitar novas adesões deste tipo, manifestamente devocional. Também pouco sabemos sobre Diogo Vasques e Helena Eanes, que invocam “devoção” para fundarem uma capela numa “ermida” que eles próprios tinham mandado construir na sua quinta, em Monferrim, na freguesia de Loures. A devoção a Santa Eulália, orago da ermida, seria suficientemente forte para os levar a construir um templo, e a conseguir que aí se celebrasse perpetuamente uma missa cantada no dia da santa, com oferta a pobres; que este motivo os fez certamente ter de ultrapassar dificuldades, demonstra-o o facto de a instituição ser mais tarde transferida para a igreja paroquial, Sto. Estêvão das Galés<sup>267</sup>.

As mais ricas indicações de “devoção” não estão porém relacionadas com a escolha do lugar de fundação, o que demonstra de alguma indissociação entre os dois elementos e, ainda, a variedade de devoções tardo-medievais. A “devoção”, nestes casos, tem um significante bastante alargado, mas implica sempre uma adesão religiosa emocional, afectiva. Na formulação de Isabel de Sousa, em finais do séc. XV, é um sentimento religioso forte, expresso em termos emotivos: “movida eu com speritual desejo e singular devaçam me sobcorry a eles [Lóios] e lhes pedi pollo amor de Deus que quisessem aceptar cargo desta minha capella”<sup>268</sup>. Uns anos mais tarde, no testamento do cunhado de João da Fonseca e Margarida da Alcáçova, associado à capela destes e datado de 1525, refere-se a instituidora como “pessoa deuota e de feruente caridade”<sup>269</sup>. Tem igualmente carga emotiva a referência de Vasco Eanes Corte-Real a sua mulher, quando manda fazer um retábulo com N. S<sup>a</sup> da Conceição, “de quem D.

<sup>265</sup> Reg. 163: “consirando a honra, e serviço de deos, e prol, e saude da minha alma e querendo correger a minha uida; E porque no Mosteiro de Sam Jeronimo de Penha Longa se fas muito seruiço a Deos no qual eu dezejo de ser quinhoeyra, e por deuação que eu hey a Sam Jeronimo querendo ser participante com os monges do dito Mosteiro no seruiço de Deos pelas qual cousas dezejo ahi fazer ajuda...”.

<sup>266</sup> É aceite como “nossa familiar e participante nas oras, e sacrificios do dito mosteiro pela guiza que as familiares das outras Ordens sam e deuem ser de direito” (id.).

<sup>267</sup> Reg. 61; a transferência é comprovada pelo facto de a documentação quinhentista e posterior referir a capela como sediada em Sto. Estêvão, enquanto que a instituição fala claramente de uma ermida construída por eles, na sua quinta.

<sup>268</sup> Reg. 96, p. 157.

<sup>269</sup> IAN/TT, *Coleg. de S. Bartolomeu do Beato*, doc. 12, fl. 49v.

Joana era muito devota”<sup>270</sup>. Com Diogo da Fonseca, exprime-se também a um santo, neste caso S. Cristóvão, uma relação pessoal, íntima, antiga, que deve prolongar-se para além da morte – como se constata aliás noutros locais, em que os santos protectores de devoção pessoal são referidos de forma afectiva<sup>271</sup>. Ele é o “meu senhor S. Cristóvão”, em “quem eu tive sempre deuação”; no seu dia devem celebrar-se missas, perpetuamente; em dez outras missas perpétuas anuais que se devem celebrar, em honra dos mártires, há que fazer sempre menção a S. Cristóvão; a capela deverá ter apenas uma imagem de N. Senhora e uma pintura daquele santo, “grande” e “bem pintada a oleo e dourado e azul que dure muito”; por fim, a igreja desse orago, em Lisboa, receberá dinheiro para alfaias e vestimentas<sup>272</sup>. Semelhante será a relação de Pedro Afonso Leitão com Santiago, invocado como intercessor, porque o fundador se define como “cujo devoto eu me chamo”<sup>273</sup>. Um último tipo de referência diz respeito aos pedidos de enterro em hábito de ordens, para alguns dos quais se refere “ter devoção de nele morrer” (Guiomar Gomes, em 1494, e João Calaça, em 1503<sup>274</sup>). A “devoção” surge assim como uma vontade, algo que se deseja alcançar, uma exigência religiosa de ordem pessoal.

## 2. Relacionamentos pessoais com eclesiásticos (do confessor ao “pai espiritual”)

Pensamos que não é por acaso que praticamente todos estes fundadores<sup>275</sup> mantêm uma relação especial e personalizada com alguns eclesiásticos. Para Isabel de Sousa, devido à riqueza da sua casa e capela, bem como à documentação sobrevivente, conhecemos vários clérigos seus serviçais: dois capelães (João Bugalho e João Fernandes) e um “criado” (Fernão de Leiria)<sup>276</sup>. Alguns “devotos” limitavam-se a um confessor e um capelão (Joana da Silva e seu marido)<sup>277</sup>; ou, até, apenas ao primeiro (Diogo da Fonseca)<sup>278</sup> ou ao segundo (João da Fonseca e Margarida de Alcáçova)<sup>279</sup>.

<sup>270</sup> Reg. 106, fl. 469.

<sup>271</sup> Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (v. 1340- v. 1530)*, I, pp. 620-21, Roma, EFR, 1993.

<sup>272</sup> Reg. 55, fls. 325v, 326v, 327v.

<sup>273</sup> Reg. 162 (este fundador era Cavaleiro da Ordem de Santiago).

<sup>274</sup> Respectivamente, reg. 88, fl. 270 e reg. 110, fl. 119v.

<sup>275</sup> Apenas para João Calaça não temos testemunho de tal.

<sup>276</sup> Reg. 96, p. 249, 252, 254, 261, 263, 269, 276, 281-2, 284.

<sup>277</sup> Reg. 106.

<sup>278</sup> Reg. 55, fl. 326v: é Fr. Rolim, do Convento do Carmo, a quem deixa um encargo de missas e um hábito.

Outros, por fim, como Guiomar Gomes, referem-se ao “seu padre” para lhes deixar esmolas e pedir orações<sup>280</sup>. Em todos estes casos, sintomaticamente, os “confessores” são membros de ordens religiosas: franciscanos para Joana da Silva e Guiomar Gomes, carmelita para Diogo da Fonseca. Para este tipo de cristão era frequente a preferência pelo confessor conventual, em relação ao clero da freguesia<sup>281</sup>. E, se em termos de pastoral, o século XV se caracteriza por um reforço da exigência relativa à prática sacramental<sup>282</sup>, é também verdade que as constituições dos bispados vão admitindo com cada vez mais facilidade a escolha de outro confessor que não o pároco. Se tal não é muito nítido no início do século, a julgar pelo sínodo lisboeta de 1403<sup>283</sup>, no último quartel da mesma centúria já é fácil de alcançar tal prerrogativa: basta pedir licença ao respectivo pároco; se este não lha quiser dar, poderá o interessado escolher livremente outro confessor, desde que este possua licença episcopal para confessar<sup>284</sup>. Esta liberalidade acusa talvez o reconhecimento de uma situação: os leigos, pelo menos os que podem, estão dispostos a mexer-se para obter um confessor do seu agrado, incluindo solicitar para Roma licenças de confessor e de capelão privado. Apesar de morosas e dispendiosas, e mantendo-se sempre apanágio de uma minoria, elas aumentam ao longo de todo o século XV português, sem reflectir directamente a abertura episcopal local<sup>285</sup>.

Eram aliás os próprios textos sinodais a reconhecer razão às exigências dos leigos. Para além de situações de inimizade ou embaraço entre o pároco e os fregueses,

<sup>279</sup> Reg. 111: em 1515, na instituição de capela, figura entre as testemunhas um Jorge Afonso, capelão da Rainha; em 1528, no testamento de Margarida da Alcáçova, é compadre e capelão desta.

<sup>280</sup> Reg. 88, fl. 270v.

<sup>281</sup> Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, pp. 257-58; Roberto Rusconi, “*Confessio generalis*. Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anno dalla introduzione della stampa”, pp. 202 ss, *I Frati Minori tra ‘400 e ‘500. Atti del XII Convegno Internazionale*, ed. Società Internazionale di Studi Francescani, pp. 189-227, Assis, Univ. Perugia / Centro di Studi Francescani, 1986.

<sup>282</sup> No caso português, este reforço é patente por exemplo nos sínodos de Braga de 1477 (const. 31: SH, pp. 103-105), Guarda 1500 (const. 7: SH, pp. 229-230), Porto 1496 (const. 27: SH, p. 375), Valença do Minho 1444 (const. 19: SH, p. 434-435). Por um lado, os bispos insistem na necessidade de catequizar os fiéis quanto a uma confissão anual, pelo menos, e a partir dos sete anos, bem como estabelecem normas quanto ao recenseamento dos confessados. A prática é cada vez mais compulsória e disseminada e, ainda, os próprios sacerdotes são obrigados a respeitar uma série de normas para a realizar com dignidade.

<sup>283</sup> Em Lisboa realizaram-se pelo menos três sínodos no séc. XV, mas só se conhece o texto do primeiro, de 1403 (SH, p. 317-339). Relativamente à confissão, não se contempla a concessão de licenças aos leigos para escolha de confessor; exige-se aos clérigos com cura de almas a presença nos seus benefícios durante a Quaresma, para confessar os fregueses (const. 9: SH, p. 327) e que se confessem anualmente ao arcebispo de Lisboa (const. 20: SH, p. 333). No sínodo de ca. 1484, sabe-se que o problema da confissão e comunhão anuais era focado em duas constituições, mas não resta o texto (SH, p. 339).

<sup>284</sup> Braga, 1477 (SH, p. 110) e Guarda, 1500 (SH, 230).

<sup>285</sup> Tomamos a liberdade de remeter para um nosso trabalho em finalização, realizado a partir dos pedidos de “licenças religiosas de excepção” que se encontram em diferentes fundos vaticanos (cfr. infra, pp. 390 ss., para uma análise das súplicas de altar portátil dos nossos fundadores).

muitos casos há em que estes se desejam confessar a outro clérigo “mais letrado ou discreto”<sup>286</sup>, ou em que “sentem que os confessores som tam ignorantes e neicios que lhes nom saberám dar penitencia e absolução de seus pecados qual lhes perteece”<sup>287</sup>. À exigência de rigor sacramental por parte dos leigos não era estranha uma outra característica da prática confessional quatrocentista, ou seja, a disseminação de livros destinados a auxiliar o exame de consciência, para uso dos leigos. Já D. Duarte e D. Fernando possuíam exemplares do *Livro das Confissões*, manual para confessores da autoria do clérigo trecentista Martim Pérez; o rei “Eloquente” deixou mesmo escritos que demonstram habituais e longas visitas à obra<sup>288</sup>. À morte de D. João II, os parques e austeros haveres da pequena arca privada do rei eram um cilício, uma “disciplina”, e um confessionário<sup>289</sup>. Com o advento da imprensa, por fim, o surto destas pequenas obras será imenso, contribuindo ainda vez mais para a sua posse pelos leigos cultos e, conseqüentemente, para uma maior exigência devocional no que à confissão dizia respeito<sup>290</sup>. Um dos primeiros impressos portugueses, de 1489, foi exactamente o *Tratado de Confissom*<sup>291</sup>; um pouco mais tarde, conhece enorme sucesso um “Memorial dos Pecados”, do cronista, poeta e cortesão Garcia de Resende, com edições em 1512, 1518, 1521, 1529 e 1545<sup>292</sup>. Será mesmo uma das obras escolhidas pelo rei D. Manuel para enviar ao Prestes João, em 1514/1515, em grande quantidade<sup>293</sup>. Esta obra tem tanto mais interesse para o nosso estudo, quanto Garcia de Resende é contemporâneo e assaz semelhante, em termos de perfil sócio-cultural e

<sup>286</sup> Guarda, 1500, const. 8 (SH, p. 230).

<sup>287</sup> Braga, 1477, const. 37 (SH, p. 110).

<sup>288</sup> Mário Martins, “O Penitencial de Martim Pérez”, pp. 63-64; o exemplar de D. Fernando pertencia ao mosteiro de Alcobaça, ao qual o infante o solicitara.

<sup>289</sup> Joaquim O. Bragança, “Memorial dos pecados de Garcia de Resende”, p. 206, *Didaskalia*, IX (1979), pp. 206-236.

<sup>290</sup> Roberto Rusconi, op. cit., pp. 194 ss.

<sup>291</sup> Descoberto no início dos anos 70, mantém-se alguma incerteza e polémica sobre a promoção da edição. Cfr., entre os mais importantes: Eugénio Ascensio, “Une découverte bibliographique: *Tratado de confissom*”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 11 (1977), pp. 35-40; ed. fac-similada com leitura dipl., e estudo introd. J.V. Pina Martins, *Tratado de Confissom* (Chaves, 2 de Agosto de 1489), Lisboa, INCM, 1973; José Marques, «*Tratado de confissom*»: novos dados para o seu estudo, Vila Real, BPADVR- IPPC, 1986, e “O arcebispo D. Jorge da Costa e as impressões flavienses do *Sacramental* e do *Tratado de confissom*”, *Revista Aquae Flaviae*, 1 (Jan.-Jun. 1989, pp. 23-45); Maria Angelina Brandão, *D. Jorge da Costa na arquidiocese de Braga (1486-1501)*, p. 35 e pp. 180 ss, Porto, diss. de mestrado apres. à FLUP, 1996.

<sup>292</sup> Sobre a data da primeira existem algumas dúvidas, entre este ano de 1514 (cfr. Aida Fernandes Dias, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, vol V- A temática, pp. 65-66, Lisboa, IN-CM, 1998); sobre as restantes, Joaquim O. Bragança, “Memorial dos pecados”, cit..

<sup>293</sup> Listas editadas em J. A. da Graça Barreto, “Presentes de D. Manuel ao Preste João e seu embaixador”, *Boletim de bibliografia portuguesa e revista dos arquivos nacionaes*, vol. 2 (1880), nº 1, pp. 17-23 e nº 2, pp. 49-59 (p. 55); Aires do Nascimento, “Língua portuguesa e mediações religiosas”, pp.89-90, *Icalp. Revista*, 14 (Dezembro 1988), pp. 82-99; Aida Fernandes Dias, op. et loc. cit..

religioso, a vários personagens da nossa amostra, em concreto os ligados à corte e à administração régia. Uma das principais características desta obra é, de resto, a atenção que dá ao exame de consciência dos “responsáveis da administração pública e da governança do reino.”<sup>294</sup>.

Regressemos porém aos nossos fundadores, de modo mais directo. É aqui importante esclarecer que a relação privilegiada com determinados eclesiásticos não foi apanágio dos fundadores que se auto-classificavam como devotos, e pode ajudar a alargar o grupo. Há uma presença disseminada de eclesiásticos em muitos testamentos, desempenhando funções de testamenteiros<sup>295</sup>, vedores<sup>296</sup>, futuros visitantes da capela<sup>297</sup> (para além de funções mais do foro legal, não indicando necessariamente proximidade, como testemunhas ou redactores)<sup>298</sup>. Sobretudo, vários outros referem um confessor, que tanto pode ser o prior da sua freguesia<sup>299</sup> como frades, a quem se deixa, em geral, hábitos novos<sup>300</sup>. O confessor pode ainda estar presente ao testamento, assinando-o, como fez Fr. João Bogalho, guardião do mosteiro de Santa Maria de Jesus, para Violante Nunes, em 1476<sup>301</sup>. Alguns destes eclesiásticos são referidos de forma afectiva, com manifesta estima, denotando um trato particular. É o caso de Leonor Fernandes, que no seu testamento de 1465 refere Fr. Gil de Santa Maria da Escada, como “meu padre espiritual”, que lhe dará o seu hábito para ela se enterrar, na sua qualidade de irmã da Ordem dominicana<sup>302</sup>. Mais interessante ainda é a formulação de Gonçalo Vasques de Castelo-Branco, em 1491, pois esclarece sobre este tipo de “relação espiritual”. Com efeito, o poderoso Regedor da Casa do Cível, protector dos

<sup>294</sup> J. O. Bragança. op. cit., p. 217.

<sup>295</sup> Álvaro Vaz, Reg. 13: Lopo Carreiro, beneficiado de Santa Justa, local de fundação da capela, é testamenteiro e “amigo”; Fr. João de Sintra, de S. Domingos de Lisboa, é nomeado testamenteiro de Martim Afonso “da Boca da Lapa”, no seu codicilho de 1499 (Reg. 154).

<sup>296</sup> Beatriz Fernandes, Reg. 21; Diogo Afonso Álvares, Reg. 54.

<sup>297</sup> Reg. 93, de Inês Pires Valbom: Fr. Fernando Alvernaz, de S. Francisco de Lisboa.

<sup>298</sup> Há vários casos de desempenho da função de testemunhas por clérigos do local onde é a capela, o que pode indicar apenas uma presença institucional (Reg. 41, de Catarina Gil; Reg. 51, de Clara Pires; Reg. 108, de João Afonso Cavaleiro; Reg. 77, de Gomes Eanes). Como redactor, temos o caso do capelão de Arranhol, que redige o testamento de Lourenço Afonso Pombo e mulher (reg. 135).

<sup>299</sup> Catarina Vaz “Sisuda”, Reg. 48: o local da sepultura fora escolhido pelo “prior [de S. Mamede, onde era freguesia], seu confessor”.

<sup>300</sup> João Afonso, reg. 112,: manda dar a “Vicente pregador” 1000 reis para “ajuda de um saio”, “por algumas vezes que o confessou e cousas que hade fazer por sua alma”; Rodrigo Eanes, reg. 169: manda dar a Fr. Lourenço a mesma soma, para um hábito, e enterrar-se no dele.

<sup>301</sup> Reg. 154, que diz respeito à instituição de seu marido, fundador da capela; o testamento de Violante Nunes, em que são feitas algumas modificações à capela, encontra-se em IAN/ TT, *JCRLP*, lvº 20, fls. 264v-267v.

<sup>302</sup> Reg. 137, que diz respeito à instituição de seu marido, fundador da capela; este testamento de Leonor Fernandes, em que são feitas algumas modificações à capela, encontra-se em IAN/ TT, *Convento de S. Domingos de Lisboa*, lvº 50, fl. 96v.



franciscanos observantes de Xabregas, refere que fez umas casas a par deste mosteiro “principalmente por elle Receber consolação espiritual da vizinhança e conversação dos Religiozos do dito Mosteiro enquanto / elle dito senhor viver”<sup>303</sup>. Depois da sua morte, as casas ficariam ao mosteiro, juntamente com a doação anual de duas arrobas de bom açúcar. Podemos imaginar que a única condição que o generoso doador colocou ao mosteiro - que nas casas funcionasse a enfermaria – era, de certa maneira, uma continuação do tipo de relação que ele estabelecera com os frades, transferida da cura de almas para a dos corpos...

### 3. Pertença a irmandades de leigos

A “consolação espiritual” que Gonçalo de Castelo Branco esperava receber através da “vizinhança e conversação” dos franciscanos de Xabregas, apesar de não se referir nenhum relacionamento institucional, é em tudo semelhante às descrições feitas para um outro contexto devocional importante na nossa amostra. Referimo-nos à filiação de vários fundadores em “ordens leigas”, que agora cumpre evocar. Encontramos algumas formulações das expectativas dos fiéis leigos que se inseriam neste tipo de associação que, mais que as confrarias, também presentes, parece ter um claro fundamento devocional (se bem que, como veremos, durante o séc. XV esta diferença se vá atenuando). De facto, enquanto aquelas tem uma clara vertente activa, as “irmandades de ordens” parecem ter uma conotação mais contemplativa, de associação de oração, em que se partilham benefícios espirituais. Ao ser aceite como “familiar da Ordem de S. Jerónimo”, em 1401, a já referida Margarida Afonso “Donzela”, recebe dos monges a garantia de que passará a ser “nossa familiar e participante nas oras, e sacrificios do dito mosteiro pela guiza que as familiares das outras ordens sam e deuem ser de dereito”<sup>304</sup>. No caso dos Lóios, os vários capítulos do final do séc. XV, tratando a adesão de “deuotas pessoas que teem deuaçam boa uontade aa nossa congregaçam e requerem-nos com Instancia que os recebam por Irmãos da nossa congregaçam”, definem deste modo as contrapartidas da adesão: “pera sempre participantes em todollos sacrificios orações uigiliaas e IeIuns e diciplinas e em quaesquer outras obras meritorias que por todas as casas se fazem E todos estas digam cada dia xij pater noster

<sup>303</sup> Reg. 85, relativo à capela que este senhor institui na igreja de S. Martinho de Lisboa. A doação de casas e açúcar à enfermaria de S. Francisco de Xabregas data de 01.01.1491, e encontra-se em IAN/TT, *JCRLP*, lvº 156, fls. 276v-280v. Sobre o doador ver nts. ao respectivo registo. A doação é referida em HS, 3, 132.

<sup>304</sup> Reg. 143.

com aue marias por si e por nos”<sup>305</sup>. Deve porém referir-se que as “irmandades de ordens” estão particularmente mal estudadas para Portugal<sup>306</sup>. Assim, não é fácil discernir qual o sentido da adesão dos nossos fundadores a estas associações, acusadas com frequência, nas cortes do reino, de apenas servirem para usufruto de privilégios do foro eclesiástico<sup>307</sup>.

Em abono da adesão devocional, refira-se que a tendência de filiação nestas ordens, pela amostra dos nossos fundadores, parece aumentar na segunda metade do século XV, época em que aquelas eram alvos de tentativas de reforma. Com efeito, se temos três fundadores filiados nas ordens leigas de S. Francisco, S. Jerónimo e Trindade, entre 1401 e 1412, os restantes quatorze concentram-se entre 1465 e 1517<sup>308</sup>. Ora, depois de tentativas goradas de cercear adesões fictícias, nas cortes de Coimbra de 1394-1395, pelo menos, os reis, em Portugal, e os papas, na Cristandade, tentam definitivamente solucionar o problema. Em 1495 D. João II obtém do Papa uma bula que limita as adesões às ordens terceiras, e em 1516 o papa Leão X revoga todos os privilégios de carácter civil, bem como os de último sacramento e sepultura, que tinham os membros destas. Manter-se-iam doravante apenas os relativos às graças e favores espirituais<sup>309</sup>, algo que coincide com a formulação dos Lóios acima mencionada, embora esta lhes seja anterior. Poderemos ver nesta coincidência uma tentativa de “purificação” da ordem leiga, por parte dos Lóios, dado o carácter austero e reformistas dos cónegos azuis, pouco dados de resto a grandes aberturas das suas casas aos leigos<sup>310</sup>, e pouco condescendentes com vivências religiosas “de fronteira”<sup>311</sup>? Sabemos

<sup>305</sup> IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 523: "Liber capitulorum generalium nostre congregationis/ 1478 athe 1502" [trunc.: 1481-1500], fl. 99v (1ª citação) e 112 (2ª citação), ambas do cap. de 1498; nesta sequência de capítulos, os primeiros pedidos de adesão datam de 1494 (fl. 72v), com um surto em 1497 (fl. 93v) e 1498 (cit.).

<sup>306</sup> A síntese recente de António Sousa Araújo, s.v. “Ordens Terceiras”, DHRP, acusa este problema, em especial para a época medieval baseando-se aí quase exclusivamente na bibliografia existente, antiga e algo confessional, entre Fortunato de Almeida, na sua *História da Igreja* e B. Ribeiro, “A Ordem Tereceira Franciscana em Portugal”, *Colecção de Estudos*, 2ª s., ano IV, nº 1 (Janeiro 1953), pp. 66-87. Estudos sobre os conventos franciscanos, como p.e. o de Saúl Gomes sobre o cenóbio de Leiria (já utilizado na síntese cit.), virão decerto demonstrar a pujança destes “irmãos leigos”, evidente no caso leiriense (O convento de S. Francisco de Leiria na Idade Média”, pp. 411-412).

<sup>307</sup> António Sousa Araújo, “Ordens Terceiras”, cit., p. 350.

<sup>308</sup> Ver Quadro IX.

<sup>309</sup> Para tudo cfr. A. Sousa Araújo, op. cit., pp. 349-350.

<sup>310</sup> Por exemplo, o capítulo de 1499 estabelece que “a nenhuum leigo de fora se con- / senta aprender em nossas casas gramatica / em scolla nem fora della por mujto famjliar / e amigo que seia E assi os taes raramente / comam em refectorjo e dormam no dormjtorio / E quando for mester de lhe fazer caridade por / consolaçam spiritual seia na hospedaria ou / enfermaria” (IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 523: "Liber capitulorum generalium nostre congregationis/ 1478 athe 1502", fl. 102); quando se concede tal, sublinha-se o favor e as cautelas a usar (cap. de de 1498, para a Rainha D. Leonor e duas titulares suas amigas— id., fl. 97; e de 1500, para a condessa de Alcoutim D. Maria — id., fl. 107v).

contudo que em 1511 a única irmã terceira desta ordem, entre os nossos fundadores, Catarina de Lemos, invoca essa condição para solicitar o ofício fúnebre decorrente<sup>312</sup>. Na verdade, com as limitações documentais da amostra em estudo, não é fácil encontrar referências de outro tipo à frequência das ordens leigas, nem sequer, decerto, a toda a filiação nestas. Com efeito, pelos cálculos do último estudioso do assunto, as diversas ordens terceiras florescentes no Portugal medieval teriam milhares de filiados, em particular a franciscana; apenas uma muito maior exploração documental permitirá comprovar estes indícios. E é importante referir que o espectro de ordens religiosas animando “associados leigos” seria também largo - embora, se tenham dados documentais mais volumosos para os terceiros franciscanos, também existiram dominicanos, carmelitas, agostinianos e trinitários. Todos estes grupos estão presentes na nossa amostra, verificando-se igualmente a predominância clara dos franciscanos. Está ainda documentada a existência de uma irmandade leiga dos frades jerónimos, para a qual não encontrámos referências bibliográficas<sup>313</sup>, e a já referida dos Cónegos regulares de S. João Evangelista<sup>314</sup>.

Merece uma última referência o facto de pertencerem a grupos sociais superiores os fundadores que se revelam inseridos em irmandades de leigos: contra dois elementos cuja proveniência social é impossível de definir, todos os restantes pertencem à nobreza (e um apenas à “baixa” nobreza) e aos grupos de privilegiados “não nobres”, entre mercadores e funcionários administrativos<sup>315</sup>. Esta sociologia contrasta com a das confrarias, que analisaremos de seguida. A julgar pelo (pouco) que sabemos da composição social dos agregados de terceiros lograram alguma continuidade, há de facto uma maior apetência daqueles grupos sociais por esta forma de vivência religiosa e devocional. No caso dos “associados” dos Lóios, particularmente, vemos aderir-lhe, em final do século XV, não só o rei e a rainha, como vários titulares, altos cortesãos e nobres, se bem que a par de algumas personagens de categoria seguramente menos

---

<sup>311</sup> Depois de várias hesitações entre recusar e aceitar a presença de eremitas da Serra de Ossa para estudo e instrução religiosa, desde 1484, o capítulo de 1499 acaba por condicionar à aprovação do próprio capítulo geral a permanência destes nas casas da congregação, pelos problemas que se levantavam, aparentemente pela falta de estudos daqueles (IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 523: “Liber capitulorum generalium nostre congregationis/ 1478 athe 1502”, fl. 101v); a mesma relutância se nota no caso do oratório de Óbidos, que referiremos infra (cfr. p. 379, nt. 646).

<sup>312</sup> Reg. 34 (cfr. Quadro IX).

<sup>313</sup> Nada sobre ela na obra canónica do assunto, Cândido dos Santos, *Os Jerónimos em Portugal*; não consta da lista de A. Sousa Araújo, “Ordens Terceiras”, cit., p. 349.

<sup>314</sup> Cfr. quadro IX.

<sup>315</sup> Cfr. quadro IX.

elevada, como uma “oleira”, em muito menor número porém<sup>316</sup>. Sabemos, ainda, que vários reis, rainhas e altos cortesãos se filiavam nestas ordens, aferindo-se o seu prestígio pela nobreza dos seus irmãos<sup>317</sup>. Algumas casas beneficiam do apoio activo da nobreza local, que por vezes nelas ingressa, como foi o caso de D. Isabel de Azevedo, em 1503, ao fundar o mosteiro de N. S<sup>a</sup> do Campo, em Montemor<sup>318</sup>, ou da sobrinha da fundadora da casa de N. Sra. da Anunciada da Castanheira, também no início do século XVI<sup>319</sup>. Esta casa, ainda, foi alvo da protecção dos senhores locais, Ataídes, desde o início e por várias gerações<sup>320</sup>. No que toca a conventos masculinos, foi decisivo o patrocínio do rico proprietário local Pedro Gil, para a fundação do de S. Francisco de Caria (bispado de Lamego), em 1445<sup>321</sup>. Mas estes indícios isolados, que por acréscimo provêm sobretudo das crónicas seiscentistas, necessitam sem dúvida de ser confirmados por uma investigação dirigida.

#### 4. Pertença a movimentos confraternais

A lista dos confrades presentes na nossa amostra apresenta um espectro social bem mais vasto<sup>322</sup>: contra apenas quatro pessoas oriundas do nobreza, temos dez englobáveis no grupo dos privilegiados “não nobres” e, sobretudo, a presença significativa de sete pessoas oriundas das camadas populares (para além de três de proveniência social desconhecida, provavelmente também gente de poucas posses – pelo menos duas estão ligadas aos meios mesteirais<sup>323</sup>). Ainda mais significativo é o facto de as confrarias desempenharem o papel de administradoras do vínculo perpétuo para a maior parte das pessoas das camadas sociais mais baixas (cinco em oito, e as duas “desconhecidas” de poucas posses), o que comprova a fraqueza dos laços linhagísticos entre estas e a função suplente das confrarias, no que toca ao desempenho

<sup>316</sup> IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 523: "Liber capitulorum generalium nostre congregationis/ 1478 athe 1502" [trunc.: 1481-1500], capítulos de 1494, 1497 e 1498: D. Manuel e rainha D. Maria, a rainha D. Leonor, os condes de Alcoutim e de Abrantes, D. Álvaro de Bragança, etc.

<sup>317</sup> A. Sousa Araújo, op. cit., p. 350.

<sup>318</sup> AL, II, 57; HS, 4, 17-23.

<sup>319</sup> HS, 4, 112-119.

<sup>320</sup> Idem.

<sup>321</sup> AL, IV, 268; HS, 2, 687-88.

<sup>322</sup> Cfr. Quadro X.

<sup>323</sup> Catarina da Vitória, Reg. 31, institui apenas uma missa anual; era viúva de um Pedro Eanes “Brita-Maços” (talvez pedreiro, ou canteiro); Isabel Vaz institui duas missas anuais, e menciona como relação um compadre, “pescador”; Vicente Aparício e Clara Vicente talvez fossem de mais posses, pois fundam oito missas anuais e tinham fundado uma albergaria para pobres.

de encargos fúnebres<sup>324</sup>. Por fim, a maior parte destas pessoas encontrava-se ligada a uma confraria francamente popular, a de Nossa Senhora do Paraíso, sediada na ermida do mesmo nome, entre cujos confrades, na amostra, para além dos grupos sociais referidos, apenas surge uma pessoa mais remediada, mas apesar disso do escalão inferior da administração pública (escrivão da alcaidaria de Lisboa)<sup>325</sup>. Esta confraria parece ter mantido uma forte vertente de entreajuda, uma vez que surge maioritariamente como destinatária das várias administrações de sufrágio fúnebre oriundas de pessoas com fraca rede social, acima referidas<sup>326</sup>. Também aqui se afastaria de confrarias mais elitistas, de escopo sobretudo devocional, que conhecem uma importante proliferação durante o século XV, suplantando os antigos modelos confraternais<sup>327</sup>. De facto, se é certo que não se deve fazer uma oposição demasiado estrita entre confrarias “de acção” e de “devoção”<sup>328</sup>, no século XV é no entanto nítido um acentuar da prática oracional e litúrgica em determinadas confrarias, cujos associados provêm maioritariamente das elites sociais, porventura dotadas de outras redes de entreajuda, mas também mais atentos às novas formas religiosas. É o caso, por exemplo, das confrarias da Vera Cruz e de Nossa Senhora da Graça, de Coimbra, ou da confraria dos letrados, em Santa Catarina de Ribamar, junto a Lisboa, em que as obrigações de frequência da missa são muito mais numerosas que nas restantes congéneres<sup>329</sup>. Do compromisso desta última confraria, de resto, constam expressões semelhantes às que encontrámos nos nossos fundadores, quando exprimem a sua

<sup>324</sup> Maria Helena Coelho, “As confrarias medievais portuguesas”, p. 182; Pedro Penteado, “Confrarias portuguesa na Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação”, p. 30 e pp. 48-50, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. VII (1995), pp. 15-32, salientando que na Época moderna a tendência principal das confrarias foi a de reforçar as exclusões sociais.

<sup>325</sup> João Nunes, com a mulher, Brites Lopes (Reg. 125). N. Senhora do Paraíso era uma ermida no termo de Lisboa, junto à “Porta da Cruz”, na freguesia de Santa Engrácia (Júlio de Castilho, *Lisboa Antiga-Bairros Orientais*, VII, p. 216 e IX, p. 125) à qual se fazia uma procissão anual na Véspera da Anunciação de Maria, custeada pela Câmara, por acordo entre esta e D. João I, em 1385, sobre um ciclo de sete procissões promovidas municipalmente, para celebrar a vitória na batalha de Aljubarrota (Avelino de Jesus da Costa, *O culto mariano em Portugal e sobretudo em Braga, Coimbra e Lisboa, nos séculos XII a XV*, p. 330, Roma, Pontificia Academia Mariana Intern., 1970).

<sup>326</sup> Cfr. Quadro X; cinco mulheres de camadas populares, viúvas sem filhos ou com os filhos já falecidos: (Catarina Álvares, Catarina da Vitória, Catarina Gil, Maria Esteves, Mécia Afonso); um calafate, que não refere qualquer parente ou amigo (Luís Eanes); um casal sem filhos (João Nunes e B. Lopes).

<sup>327</sup> Saúl Gomes, “Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória”, pp. 94-95, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. VII (1995), pp. 89-150; Catherine Vincent, *Les confrères médiévaux dans le royaume de France (XIIIe.-XVe. siècles)*, pp. 114-120, Paris, Albin Michel, 1944.

<sup>328</sup> Já em 1986, André Vauchez aponta este dado como um dos resultados da historiografia confraternal, no balanço que nesse ano publica na *Revue Historique*, reed. em “Les confréries au Moyen Âge: esquisse d’un bilan historiographique”, pp. 119-120, *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, p. 113-122, Paris, Cerf, 1987.

<sup>329</sup> Mª Helena Coelho, “As confrarias medievais portuguesas”, p. 166.

devoção: os confrades devem “fazer uma vida espirituell (...) seruindo a Deus”, e “manteer uma vida moral”<sup>330</sup> – tudo remetendo, sem dúvida, para as teorizações da “via mista”, sobre a religiosidade dos leigos<sup>331</sup>.

À parte as grandes linhas que acabámos de descrever, a nossa amostra permite outras conclusões interessantes, no campo da vivência devocional. Desde logo, constatamos alguma importância das confrarias de ofício (confrarias de mercadores, várias vezes repetida, e confraria dos corretores), o que aponta para a continuidade da vivência devocional a partir do exercício da profissão, salientada por vários autores para épocas mais recuadas<sup>332</sup>. Mas está também presente a lógica das confrarias locais, que sintomaticamente são referidas sempre por habitantes do termo, e fregueses das igrejas onde se situavam aquelas: Santa Maria de Sinta, S. Bartolomeu da Charneca, Lumiar, Sta. Maria de Vilalonga e Corpo de Deus de Sacavém. Estamos aqui em face do fenómeno das “confrarias de fregueses”, mais próprio das zonas rurais, onde a vivência religiosa mantinha fortes laços com a paróquia, mesmo se diversa dela<sup>333</sup>. Uma terceira lógica reside nos motivos devocionais propriamente ditos, presentes nas confrarias da Vera Cruz, do Rosário, de Nossa Senhora da Conceição, de Jesus, de Nossa Senhora da Graça, de Santa Maria dos Anjos, de Santa Maria e de Nossa Senhora do Paraíso. Para as três primeiras, é mesmo possível a inserção em círculos devocionais específicos: o impulso dado ao culto da Vera Cruz por Isabel de Sousa<sup>334</sup>, e a localização das outras duas nos conventos das ordens que mais fomentaram as respectivas devoções. Para a confraria de Jesus e de Nossa Senhora dos Anjos, de resto, será também esta a lógica

<sup>330</sup> Saúl Gomes, “Notas e documentos sobre as confrarias”, p. 94.

<sup>331</sup> Sobre este conceito e o seu grande desenvolvimento, sobretudo em Inglaterra, cfr. Hilary M. Carey, “Devout literate laypeople and the pursuit of the mixed life in later medieval England”, *Journal of Religious History*, 14 (1987), pp. 361-381; o assunto foi recentemente retomado, quanto a nós com grande interesse, em Jonathan Hughes, op. cit., pp. 101 ss e 251 ss. Seria importante avaliar até que ponto estes escritos (e práticas, entre certos grupos aristocráticos) tiveram influência em algumas experiências portuguesas, das cortes de D. Duarte a D. Manuel, nomeadamente através dos canais de circulação de nobres entre Inglaterra e Portugal; ou nos próprios escritos dos Infantes de Aviz, com as suas tendências para a introspecção e devoção. Por exemplo, um dos seguidores destas ideias foi Henrique de Lencastre, tio da Rainha D. Filipa, autor do *Livre de Seyntz Médécines*, meditação sobre a vida espiritual dos senhores (J. Hughes, op. cit., p. 282). tentámos uma primeira abordagem ao tema, entre nós, em “D. Jaime, Duque de Bragança”, pp. 325-26.

<sup>332</sup> Maria Helena Coelho salienta a antiguidade destas confrarias em Portugal, “As confrarias medievais portuguesas”, p. 157; Maria José Ferro Tavares fornece uma primeira lista, que indicia da sua importância (*Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*, pp. 110-111, Lisboa, Ed. Presença, 1989); são muito escassos os estudos sobre o assunto, estando a temática praticamente por tratar na principal obra sobre as corporações de ofícios: Franz-Paul Langhans, *As corporações dos ofícios mecânicos em Lisboa*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1943-1946.

<sup>333</sup> Sobre estas confrarias em Portugal, Maria Helena Coelho, “As confrarias medievais portuguesas”, pp. 157-158; Pedro Pentead, “Confrarias”, p. 462, in DHRP, refere a importância do meio rural para a disseminação das confrarias no Portugal medieval.

(respectivamente, S. Domingos e S. Francisco de Lisboa), embora as fontes não nos dêem a certeza total das localizações<sup>335</sup>. Neste enquadramento, e para terminar, é ainda possível invocar a importância das ordens religiosas na definição do universo confraternal. Em termos comparativos, são sem dúvida os franciscanos que detêm um maior número de confrarias e de confrades, agrupados tanto em função de devoções propriamente “franciscanas”, como de pertença profissional – no caso, até, em exclusivo a profissão mercantil, uma das que tradicionalmente mais se reviu na pregação dos frades menores – dado o relevante papel que estes tiveram na promoção da aceitação social do seu tipo de actividade<sup>336</sup>. Embora não tenhamos a prova cabal, talvez a confraria de Nossa Senhora da Conceição, sita no mesmo convento, unisse as duas vertentes: àquela devoção predilecta dos Franciscanos juntar-se-ia a pertença à profissão de marinheiros, já que as duas viúvas que a referem eram tal, respectivamente, de um patrão de nau e de um “mestre da nau guideira”<sup>337</sup>.

Antes de terminarmos a presente análise, parece-nos interessante salientar um derradeiro aspecto: a importância dos mercadores neste quadro da vivência confraternal. No conjunto de fundadores que pertencem ou se relacionam com confrarias, esta é a categoria sócio-profissional mais representativa; por outro lado, nas doze pessoas que na nossa amostra desempenham profissões ligadas à mercancia (onze mercadores e uma viúva de corretor), sete estão ligados a movimentos confraternais, e uma oitava, ainda que nada indique sobre pertença confraternal, funda um hospital<sup>338</sup>. Dentro do grupo dos confrades, dois são também beneméritos ou fundadores de hospitais<sup>339</sup>. A principal confraria de mercadores presente, que agrega quase todos, era de resto a detentora do hospital que alguns deles beneficiam, que constituía um dos principais encargos confraternais<sup>340</sup>. Este panorama enquadra-se bem no que sabemos da vivência religiosa dos mercadores, no século que antecede o nosso estudo, cujas bases nos parecem manter-se no essencial: as práticas de sociabilidade a que obrigava a profissão; o à-

---

<sup>334</sup> Cfr. pp. 377-378 e 517 ss..

<sup>335</sup> Para a discussão dos dados sobre todas as confrarias devocionais referidas, cfr. as notas do Quadro X.

<sup>336</sup> A. J. Gurevic, “O mercador”, pp. 171 ss., *O homem medieval*, dir. Jacques Le Goff, pp. 165-189, Lisboa, Presença, 1989.

<sup>337</sup> Respectivamente, Catarina Gil, reg. 42, e Isabel Eanes, reg. 98. Nem sempre é fácil, com efeito, distinguir entre as tipologias confraternais (e não será sempre correcto fazê-lo). Por outro lado, a pertença a um grupo profissional não implicava adesão obrigatória ou exclusiva à confraria respectiva. Assim, na nossa amostra, o mercador Gonçalo Eanes e a mulher, em 1409, declaram-se benfeitores das confrarias “devocionais” de Nossa Senhora dos Anjos e do Salvador (reg. 81).

<sup>338</sup> Vasco Lourenço, reg. 177 (com a mulher, Isabel Afonso).

<sup>339</sup> Catarina Lopes e Rodrigo Eanes (reg. 45 e 169). Cfr. infra, pp. 418 ss. e 524 ss., para análise das benfeitorias caritativas dos fundadores.

vontade no manejo do dinheiro conveniente para pôr em pé instituições de assistência; e, por fim, uma maior “necessidade social” de anular a proveniência duvidosa da riqueza, através da conversão desta em bens espirituais<sup>341</sup>. As fontes sobre as confrarias de mercadores em apreço não nos permitem saber pormenores sobre a forma como a riqueza adquirida pelo comércio era “transformada”, no seio da associação; mas seria provavelmente semelhante à praticada por duas outras importantes associações confraternais de mercadores da Lisboa quatrocentista, a dos flamengos ou borguinhões e a dos ingleses, sediadas no convento dominicano. Nelas, os membros contribuía para elas com montantes fixados sobre a entrada e saída de mercadorias da sua responsabilidade<sup>342</sup>. Era deste modo estabelecida uma relação bem directa entre ganhos da mercancia e contribuições sócio-caritativas, que sem dúvida valorizaria os primeiros, matizando a sua natureza lucrativa.

### 5. Cultura litúrgica e doutrinal.

Estudados os enquadramentos devocionais, tentemos agora saber algo sobre os conteúdos. Na nossa documentação, os locais típicos desta investigação são, por um lado, os preâmbulos e pequenos trechos “religiosos” dispersos; por outro, os sufrágios pedidos. Como veremos, existem outras informações aproveitáveis, nomeadamente as que dizem respeito à disposição do espaço religioso e às alfaia sacras, bem como os “regimentos dos capelães”. Remetendo a análise destes para capítulos posteriores<sup>343</sup>, concentrar-nos-emos aqui nos referidos passos textuais, pois contêm formulações doutrinárias explícitas, de grande valor para avaliação dos contextos devocionais dos leigos.

A evidência a analisar revela aspectos diferentes. Os preâmbulos testemunhariam de conhecimentos doutrinários, em especial quanto à questão da salvação; as prescrições de sufrágios, conhecimentos e familiaridade dos leigos com o complexo sistema litúrgico da Igreja. Em relação a ambos se coloca a questão, já várias vezes referida, da influência notarial e, sobretudo, eclesiástica – que alguns autores consideram total, a ponto de negar a utilidade destes textos para o conhecimento da

<sup>340</sup> O Hospital de Santo Espírito da Pedreira. Cfr. nt. 9 do Quadro X.

<sup>341</sup> Como tentámos demonstrar em Maria de Lurdes Rosa, “Dinheiro, poder e caridade”.

<sup>342</sup> Num caso e noutro, a confraria tinha direito a 1% sobre cada peça que passava na alfândega (Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, I, pp. 361-363; cfr. ainda Maria Helena Coelho, “As confrarias medievais portuguesas”, p. 179).

<sup>343</sup> *Infra*, respectivamente pp. 483 ss. e 434 ss..



religião e devoção dos leigos<sup>344</sup>. Seguiremos aqui uma via intermédia, que tem em conta tanto o contexto sócio-cultural dos fundadores (pessoas religiosamente cultas e empenhadas não se resignariam a adoptar formulários), como, de forma ainda mais lata, o facto de os leigos medievais viverem inseridos num “universo religioso”, pluriforme e presente em todas as dimensões da sua vida – e que, na questão da morte em particular, revela crenças e crenças e práticas muito semelhantes entre clérigos e leigos<sup>345</sup>. A restituição aos leigos de uma crença religiosa própria, dotada por vezes de relevante cultura devocional e doutrinal, tem sido um dos principais objectivos da historiografia mais recente<sup>346</sup>. Vejamos então, em primeiro lugar, alguns elementos sobre o conhecimentos litúrgicos, para depois analisarmos a questão dos conteúdos religiosos dos prólogos.

O tema do manejo das prescrições litúrgicas fúnebres pelos leigos suscita questões muito interessantes, que pensamos valer a pena explicitar com algum pormenor. Um primeiro tópico é o da sua relação com o universo das devoções medievais e os seus principais veículos, como seja o livro de horas. Eamon Duffy, por exemplo, salienta que as prescrições litúrgicas testamentárias seguiam de perto o calendário litúrgico, reflectindo um conhecimento detalhado do mesmo, bem como das orações do missal e do breviário, que são incorporadas nas celebrações previstas. Se é inegável a instrução clerical por detrás destas “complexas e detalhadas prescrições”, a sua presença testemunham também da importância que os leigos lhes atribuíam<sup>347</sup>. Por outro lado, era nas prescrições fúnebres, em especial nas capelas, que os leigos podiam optar e fruir das “missas votivas”, em função da sua devoção. As “missas votivas” surgem como um dos campos por excelência de proliferação das devoções leigas, a ponto de obrigaram um esforço de reflexão teológica e doutrinal sobre elas. As ideias correntes que as missas da devoção de cada um o ajudavam mais no Purgatório foram “explicadas” pelos teólogos em função da prática devocional do testador em vida: se o

<sup>344</sup> Remetemos, para uma análise aprofundada, para o nosso estudo cit. p. 238, nt.1.

<sup>345</sup> Carlos Eire, op. cit., p. 172, pp. 192-194; Ariel Guance, op. cit., p. 75.

<sup>346</sup> Referindo apenas alguns dos principais, cultura caracterizado em obras como A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987; E. Duffy, *The stripping* [1992]; Catherine Vincent, “La place des laïcs dans l’Église médiévale”, *Historiens- Géographes*, n° 341 (1993), pp. 255-271; G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident (XIe-XVe. siècles)*, Paris, Hachette, 1994; R. N. Swanson, *Religion and devotion* [1995]. Alguns destes autores insistem na possibilidade e vantagem de usar os testamentos e provisões de missas como fonte para a religiosidade dos leigos: Eamon Duffy, *The stripping*, pp. 354-57; Jöel Rosenthal, *The purchase of paradise*, cit., p. 12; sobre a contaminação dos historiadores pelas críticas protestantes quanto à ignorância leiga da liturgia, Virginia Reinburg, “Liturgy and the laity in late medieval and Reformation France”, pp. 926-929, *Sixteenth century journal*, 23 (1992), pp. 926-947.

tinham auxiliado a aumentar a caridade, continuariam a auxiliá-lo após a morte<sup>348</sup>. Na Península Ibérica, pelo menos, este esforço dos teólogos chegou a ter efeitos perversos. A necessidade de organização desta multiplicação de missas devocionais faz surgir escritos “enredados” nas mesmas teias, em que os teólogos descrevem até à exaustão as vantagens de cada uma, desenvolvendo complexas hierarquias quantitativas e qualitativas das missas<sup>349</sup>.

A abordagem sociológica do fenómeno não é menos importante. Análises monográficas por grupos sociais indicam que os conhecimentos litúrgicos eram mais frequentes nos estratos elevados. Tal foi referenciado, por exemplo, por Peter Fleming, para a “gentry” de Kent, de meados do séc. XV às vésperas da Reforma<sup>350</sup>; para a de Yorkshire, entre 1370 e 1480, por Malcolm Vale, que detecta, nos seus testamentos, uma evolução notável na “compreensão da liturgia, das Escrituras e das vidas de santos”, ao longo daquele período- e que consegue ligá-la à disseminação da literacia religiosa, graças à presença frequente de livros nos testamentos em análise<sup>351</sup>; e para a aristocracia inglesa dos séculos XIV e XV, por Joel Rosenthal, que salienta não só os conhecimentos litúrgicos de vários dos seus membros, mas também a familiaridade destes com os meandros da vida religiosa, adequando a estes as suas prescrições<sup>352</sup>. Para este A., “the detailed prayer instructions are ample evidence that many laymen were versed in liturgy, to the point of having opinions and preferences about services, hagiolatry, festivals, shrines, pilgrimages, relics, etc. The upper classes, if ignorant of Latin, did follow the services in their English primers, a not uncommon possession for people of substance.”<sup>353</sup>.

Outra prometedoras vias de abordagem implicam a ultrapassagem o nível de análise de um manejo da liturgia pelos leigos de uma forma a que quase poderíamos chamar “técnica”. Em primeiro lugar, é importante pensar como o uso do veículo litúrgico revela preocupações e posturas religiosas, do foro crente. Pierrette Paravy, por exemplo, defende que os pedidos muito mais frequentes de trintários, em relação às “missas cumulativas”, na região do Dauphiné tardo-medieval, revela uma preferência pela missa “com consagração”, implicando tal “une conscience aigüe de ce que signifie

---

<sup>347</sup> Eamon Duffy, *The stripping*, p. 43.

<sup>348</sup> Cfr., para tudo, a análise fundamental de E. Duffy, id., pp. 370-76.

<sup>349</sup> Bem descritas em Carlos Eire, op.cit., pp. 174-175.

<sup>350</sup> Op. cit., pp. 37-38.

<sup>351</sup> Op. cit., p. 18 e pp. 29-31.

<sup>352</sup> *The purchase of paradise*, pp. 27-29.

la transsubstantiation et donc l'adhésion que la foi en elle implique à un ordre supérieur (...)"<sup>354</sup>. Também Catherine Vincent detecta diferenças nos sufrágios perpétuos pedidos no Norte de França, em relação à multiplicação de missas do sul. Esta diferença implicavam posturas diferentes em relação ao uso da liturgia para alcançar a salvação; se bem que existisse igualmente multiplicação de serviços, os fundadores de missas "ont mis en oeuvre leur propre mode d'accumulation dans le cadre de l'usage traditionnel de la prière perpétuelle, qu'ils ont su adapter aux exigences nouvelles de consciences inquiètes pour leur salut et pour leur survie dans la mémoire de leurs successeurs"<sup>355</sup>. Por fim, R. N. Swanson defendeu recentemente que, sem que se neguem os aspectos superficiais presentes na complexas prescrições litúrgicas das capelas, podem também estar em acção escolhas reveladoras de uma espiritualidade mais interiorizada (em especial nas orações aos santos e nos tipos de missas)<sup>356</sup>.

Estas posturas religiosas nem sempre tinham de ser estritamente doutrinárias, de resto. No entanto, para não a "apropriação leiga da liturgia" para o campo das "superstições" ou das "deficientes compreensões da liturgia" - formas de tratamento às quais é possível traçar uma genealogia, dos Reformadores aos historiadores modernos<sup>357</sup> - é necessário devolver à liturgia da sua dimensão globalizante. No universo cristão medieval, ela não era um mero conjunto de actos rituais, a que se adería sem perceber ou acreditar, mas sim uma das chaves de leitura do mundo, em dimensões tão cruciais como o tempo, as etapas de vida e morte, as relações com as entidades superiores<sup>358</sup>. Este aspecto tem sido explorado com fecundidade para a Alta Idade Média, existindo vários trabalhos na linha da "antropologia da liturgia", como sejam os de F. Paxton, Lester Little ou P. Geary<sup>359</sup>. Para a Baixa Idade Média, é possível

<sup>353</sup> Idem, p. 29; sobre a compreensão que os leigos tinham dos livros de horas, apesar de estarem em latim, Duffy, *The stripping*, p. 213.

<sup>354</sup> *De la chrétienté romaine à la Réforme*, I, p. 619. As motivações por detrás de um pedido de trintários são complexas, envolvendo outros níveis da relação religiosa tardo-medieval, como veremos adiante (cfr. supra, pp. 411 ss.).

<sup>355</sup> Catherine Vincent, "Y a-t-il une mathématique du salut dans les diocèses du Nord de la France à la veille de la Réforme?", p. 146, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. LXXVII, n° 198 (Janº.-Junho 1991), pp. 137-149.

<sup>356</sup> *Religion and devotion*, p. 174.

<sup>357</sup> Virginia Reinburg, "Hearing lay people's prayer", pp. 19-20, *Culture and identity in early Modern Europe (1500-1800): essays in honour of Nathalie Zemon Davis*, pp. 19-39, Ann Arbor, U. Michigan P., 1994.

<sup>358</sup> Cl. Burgess, "Longing to be prayed for", pp. 44-48.

<sup>359</sup> Frederick S. Paxton, *Christianizing death*, e *Liturgy and anthropology*; Lester Little, *Benedictine maledictions: liturgical cursing in Romanesque France*; Ithaca, Cornell U.P., 1993. É curioso verificar que, num outro campo de textos muito ritualizados e sacralizados, as hagiografias, a análise antropológica tem progredido mais rapidamente e está presente noutras historiografias: cfr. P. Henriet, "Mort sainte et mort des blasphémateurs à Fleury-sur-Loire (XIe.-XIIe. siècle). Quelques jalons pour une anthropologie

continuar esta linha de análise, salvaguardando as mutações históricas mas mantendo uma interpretação antropologizante. Apesar de antigo, o trabalho de O. B. Hardison é exemplar neste sentido<sup>360</sup>; uma tentativa afim, olhando as alfaías sacras como “objectos teatrais”, foi prosseguida por R. N. Swanson<sup>361</sup>; a importância comunitária do embelezamento da cerimónia litúrgica tem sido estudada por vários outros autores ingleses<sup>362</sup>. A liturgia é afinal uma linguagem cerimonial e, como tal, não imutável mas com temporalidades próprias. Muitas das características “cósmicas” da liturgia não desaparecem com a “modernidade” tardo-medieval, se é que tal existe. As análises de E. Duffy às “orações supersticiosas” dos livros de horas revelam que os seus aspectos de “religião popular”, rude e centrada na protecção contra o Diabo, comungavam de uma visão do mundo presente em muitas elaborações litúrgicas<sup>363</sup>. A própria participação “pouco instruída”, do ponto de vista doutrinal, podia relevar dessa dimensão quase cósmica. Virginia Reinburg, por exemplo, defende que a participação leiga na missa passava também, e muito, por uma experiência ritual comunitária, marcada pela saudação, partilha, doação e recepção, e celebração de paz<sup>364</sup>. Mas este tipo de participação correspondia à expectativas do clero, tendo mesmo sido encorajado<sup>365</sup>. A situação começou a alterar-se no decorrer do século XV, em função de um esforço acentuado da parte da Igreja e dos leigos reformistas, em “catequizar” este tipo de adesão litúrgica<sup>366</sup>. Os sínodos portugueses da centúria reflectem claramente este trabalho. Por um lado, soleniza-se e “sacerdotiza-se” o comportamento dos clérigos, ao mais pequeno pormenor, bem como o ambiente e os edifícios sagrados<sup>367</sup>; por outro, preconiza-se insistentemente a instrução dos fiéis<sup>368</sup>.

---

de la parole au Moyen-Âge”, *La mort en Europe médiévale et moderne*, dir. M. Derwich, pp. 135-148, Varsóvia, 1997; Didier Lett, op. cit.; e, muito em especial, Thomas Heffernan, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, N. Iorque/ Oxford, Oxford U.P., 1992.

<sup>360</sup> O. B. Hardison, *Christian rite and christian drama in the Middle Ages. Essays on the origin and early history of modern drama*, esp. pp. 35 ss, Londres e Baltimore, The John Hopkins Press, 1965.

<sup>361</sup> “Medieval liturgy as theatre: the props”, in *The church and the arts*, ed. Diana Wood, pp. 239-253, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

<sup>362</sup> Depois das novas interpretações de Cl. Burgess neste sentido, foram realizados vários trabalhos que referiremos em pormenor infra, pp. 506 ss, ao tratar das “benfeitorias litúrgicas”.

<sup>363</sup> *The stripping*, p. 279 e passim, entre pp. 266-298.

<sup>364</sup> Virginia Reinburg, “Liturgy and the laity”, pp. 529-30.

<sup>365</sup> Idem, p. 529.

<sup>366</sup> Idem, pp. 546-847; sobre as transformações da missa nesta centúria e a relação que com ela mantinham os leigos, é fundamental E. Duffy, *The stripping*, 91-130; J.-P. Deregnaucourt analisa, no caso concreto de Douai, a ascensão da missa ao lugar cimeiro como viático, referindo o esforço catequético do clero nesse sentido, desde o século XIV (op. cit., pp. 256-267).

<sup>367</sup> Isaías da Rosa Pereira, “A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses”, pp. 45-61, *Lusitania Sacra*, X (1978), pp. 37-74.

<sup>368</sup> Idem, pp. 64-72.

Mais ou menos instruída, a relação dos leigos com a liturgia era portanto “global”, desempenhando funções de leitura religiosa do mundo. Neste sentido, o manejo do sistema de prescrições litúrgicas pelos leigos poderia ter tido um objectivo securizante. No caso dos madrilenos do séc. XVI, estudados por Carlos Eire, a “grande obsessão litúrgica” e a forma ágil como os testadores manobravam nesse complexo sistema litúrgico, apontaria para uma percepção deste como “a powerful, well-oiled machine that ensured passage into heaven”. A sua simples existência, maleabilidade e disponibilidade funcionavam como ambiente apaziguador de tensões, providenciando segurança, tranquilidade e conforto num assunto que era seriamente encarado<sup>369</sup>. De uma forma ainda mais complexa e difícil de apreender, na leitura tradicional da liturgia, as comemorações litúrgicas fúnebres podiam servir para inserir os leigos na “infundável narrativa” cristã, parafraseando Alain Boureau<sup>370</sup> e inspirando-nos nas leituras da hagiografia de Heffernan<sup>371</sup>. De facto, seguindo as inovadoras propostas de C. Burgess, uma das mais importantes características das comemorações fúnebres, para os leigos, era conseguirem ser lembrados, e até celebrados, em paralelo com a liturgia e o calendário da igreja, por gerações sucessivas<sup>372</sup>. Era uma forma específica de os mortos perpetuarem a sua identidade, integrando-se na sequência dos já comemorados, santos e festas da igreja<sup>373</sup>. Nem sempre se realizou sem conflitos com a hierarquia eclesiástica, sobretudo quando os defuntos pretendiam a celebração da sua memória em dias de festas principais, como sejam as de Cristo e Nossa Senhora: alguns sínodos chegaram a proibir a celebração de sufrágios individuais nesses dias, como foi o caso de Braga, em 1477 e 1505, e da Guarda, em 1500<sup>374</sup>. Para além das cerimónias ordenadas, a doação de “objectos litúrgicos” aumentava esta “inserção” e a percepção que os fiéis ganhavam dela; do mesmo modo deve ser entendido, quanto a nós, no caso das capela-morgadio, a obrigatoriedade de ser o herdeiro a realizar determinadas

---

<sup>369</sup> Carlos Eire, op. cit., p. 196.

<sup>370</sup> *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen-Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

<sup>371</sup> Op. cit., em esp. cap. 1, 2 e 4.

<sup>372</sup> “*Longing to be prayed for*”, p. 49, p. 64.

<sup>373</sup> Id., p. 51: “It also proves possible to gain some impression of how the dead perpetuated their identities, weaving benefactions and requirements into the fabric of parish practice, juxtaposing their own presence with those who still lived within a small community. Such contrivance was, of, course, placed within a regime already efficiently operating to commemorate precursors, saints and significant events. The formal liturgy combined with penitential imperatives to spawn a fuller roster of both saints and sinners, as the wealthier members of the parish in particular sought to engage surviving and succeeding parishioners in a structured response of collective memory and intercession.”

<sup>374</sup> Ivo Carneiro de Sousa, “Legados pios do convento de S. Francisco do Porto”, pp. 92-93.

cerimónias litúrgicas, ou a de estar presente nas principais missas comemorativas do fundador. Teremos ocasião de nos referirmos em maior pormenor a estes aspectos<sup>375</sup>.

Por fim, é importante referir a necessidade de analisar a dimensão comunitária das prescrições litúrgicas fúnebres dos leigos. Para a historiografia inglesa, em especial, existiu um esforço consciente de reforçar a liturgia das igrejas em que se inseriam as fundações perpétuas. Desde logo, porque o “aumento do culto divino” era visto como uma obra meritória<sup>376</sup>. Depois, porque todo o sistema de salvação assentava em bases de reciprocidade, e a melhoria das condições da paróquia resultava em benefício do fundador-benfeitor<sup>377</sup>. É discutível, para alguns autores, que esta seja uma dimensão comunitária das capelas fúnebres<sup>378</sup>. O prosseguimento da investigação tem no entanto comprovado quer a existência dessa intenção, por parte dos instituidores, quer uma boa recepção das fundações fúnebres perpétuas, pelas comunidades. Eamon Duffy, por exemplo, demonstra que as fundações de “missas votivas”, em particular, punham ao dispor de todos fiéis, especialmente nas paróquias, celebrações que reflectiam devoções muito partilhadas, embora nem sempre de grande predilecção clerical<sup>379</sup>. Os altares laterais das igrejas, com um espectro devocional muito largo, eram objecto de doações litúrgicas por parte dos leigos (em dotação de cerimónias e em objectos), neles se celebrando as missas votivas mais variadas<sup>380</sup>. A importância do reforço litúrgico possibilitado pelas capelas, para a coesão comunitária, foi também comprovada de forma exaustiva para a diocese de Salesbury pelas investigações de Andrew Brown<sup>381</sup>, e para a de Norwich, por Rachel Ward<sup>382</sup>. Esta autora prova ainda que as várias funções comunitárias das capelas, entre as quais a litúrgica, eram recebidas de forma positiva pelos restantes fiéis – em especial em determinados ambientes sócio-religiosos, como sejam as paróquias rurais e das urbes de média dimensão. De facto, os capelães eram requeridos para realizar serviços litúrgicos extra, e eram feitas doações às capelas de

<sup>375</sup> *Infra*, pp. 438-439.

<sup>376</sup> Clive Burgess, “The benefactions”, p. 68 ss.

<sup>377</sup> *Id.*, um pouco em toda a sua obra; p.e., “*By quick and by dead*”, pp. 850-51.

<sup>378</sup> Jq. Chiffolleau, “Notes”, 246-248, em relação a alguns dos trabalhos de Burgess. Na historiografia francesa, contudo, há também alguns autores que defendem a dimensão comunitária das capelas: Nicole Lemaitre, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez (1417-1563)*, p. 351 e p. 357 Paris, Cerf, 1988; e, sobretudo, Martial Staub, “Eucharistie et bien comun” e “Les fondations de services anniversaires à l'exemple de Saint-Laurent de Nuremberg: prélèvement pour les morts ou embellissement du culte?”, *La Parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, ed A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, pp. 231-253, Roma, Herder, 1995

<sup>379</sup> *The stripping*, p.370; o mesmo autor discute a questão da “privatização da missas”, pp. 121 ss. Cfr. adiante, discussão do papel dos fundadores de capelas como “benfeitores litúrgicos”.

<sup>380</sup> *Idem*, pp. 113 ss; cfr. *infra*, para análise do nosso caso.

<sup>381</sup> Andrew Brown, *Popular piety*, p. 100-10.

modo a poderem continuar a realizar as liturgias consignadas pelos fundadores<sup>383</sup>. E tão pouco essas missas eram “privadas” ou desprovidas de assistência, como comprovam outros casos, como o verificado numa paróquia de Dover, no início do século XVI, em que os paroquianos se queixam do clérigo de uma capela privada, por não estar a rezar a “missa do Nome de Jesus”, como costumavam fazer os seus antecessores<sup>384</sup>.

Vejamos agora, na nossa amostra documental, alguns dos temas acima abordados. Não se trata, neste capítulo, de fazer uma abordagem quantitativa e tipológica dos sufrágios litúrgicos pedidos, a que procederemos mais tarde<sup>385</sup>; tentaremos antes analisar que conhecimentos litúrgicos estavam subjacentes a estes, a partir dos testamentos mais elaborados, no aspecto em estudo. Como se verificará pelo cotejo com as análises quantitativas<sup>386</sup>, estes testamentos não apresentam propriamente novidades, antes participam de um universo devocional comum (semelhante, também, aos vários casos internacionais acima invocados). São diferenciados porque revelam uma maior profundidade do conhecimento litúrgico – ou um maior poder económico para multiplicar as cerimónias fúnebres, temporárias ou perpétuas. O facto de, nas suas linhas gerais, não se afastarem da generalidade das escolhas, leva-nos a postularmos bases comuns, tanto de origem como de forma de apreensão pelos leigos: catequese, pregação, textos e imagens devocionais, assistência aos ofícios... Tentemos pois equacionar estes problemas.

O quadro XI fornece uma sinopse da amostra [p. 564].

Destacam-se facilmente duas características: em termos sociológicos, predominam, com um equilíbrio entre si, os membros de grupos sociais médio-alto, quer se trate de nobres quer de privilegiados sem estatuto de nobreza; em termos cronológicos, há um significativo aumento dos pedidos litúrgicos elaborados entre o final do séc. XV e as primeiras décadas do XVI. Esta cronologia coincide com a de vários outros casos estudados, que referem uma proliferação das devoções nesta meia centúria, em especial por parte dos leigos<sup>387</sup>. Pode depois verificar-se que a maior

---

<sup>382</sup> *The foundation and function.*

<sup>383</sup> Id., cap. 8, pp. 150 ss.; em especial quanto à liturgia, pp. 166-170.

<sup>384</sup> E. Duffy, *The stripping...*, p. 370.

<sup>385</sup> Cfr. infra, pp. 474 ss..

<sup>386</sup> Cfr. infra, p. 476, Quadros XX e XXI.

<sup>387</sup> Cl. Burgess, “*A fond thing*”, p. 79; Ch. Harper-Bill, *The pre-Reformation church*, pp. 74-78; Malcolm Vale, op. cit., p. 15; especificamente quanto aos cerimoniais do funeral: María Jesús Gómez Barcena, “La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla”, p. 35 in *La idea y el*

elaboração litúrgica se faz nas missas perpétuas, sem que isto tenha resultado em função das variações da amostra, pois a maior parte da documentação é testamentária<sup>388</sup>. É por porventura um paralelo com o destino eterno que se queria para estes sufrágios, e com o esforço que significava a sua fundação. Há no entanto também algum investimento nas cerimónias de funeral e comemoração anual, por vezes pelas mesmas pessoas. Ainda que, como veremos nos capítulos dedicados ao funeral e aos sufrágios perpétuos, se verifiquem distinções entre as prescrições litúrgicas para os diferentes momentos<sup>389</sup>, no grupo de fundadores “liturgicamente elaborados” verificam-se várias tentativas de instaurar uma coerência litúrgica desde a morte à vida eterna. Analisaremos estes casos um pouco mais abaixo. Quanto aos locais de celebração, constata-se a predominância das igrejas paroquiais sobre os conventos- o que se poderá explicar tanto pela maior facilidade dos seculares em aceitar cerimónias fúnebres mais ricas, como pelo desejo dos fundadores em melhorar o “serviço divino” da sua paróquia (nas dez fundações em paróquias, pelo menos sete são de fregueses)<sup>390</sup>. Os dados coincidem aqui com os estudos referidos de Clive Burgess e Rachel Ward, que vieram demonstrar as variações da dimensão comunitária dos sufrágios em função do ambiente: dentro das paróquias, e entre paróquias e conventos. Nestes últimos, devido à sua maior autonomia, as fundações tinham um carácter muito menos comunitário que no ambiente paroquial<sup>391</sup>. Regressando a Lisboa, podemos por fim verificar que, em termos de distribuição geográfica das paróquias, há uma concentração nas zonas mais ricas da cidade<sup>392</sup>, o que coincide com o estatuto social dos fundadores e, talvez, com uma atenção maior aos aspectos cerimoniais dos ofícios divinos.

Vejamos agora os aspectos propriamente litúrgicos. Uma primeira grande característica, sem dúvida a mais marcante, pelo número de ocorrências, é a presença dos ciclos de missas, dos mais “canónicos” aos que parecem construídos caso a caso. Com excepção de dois testadores cuja especificidade reside nas orações pedidas (Isabel de Sousa e Álvaro Fernandes), e de Álvaro Vaz, que se centra nas missas, sem porém

---

*sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 31-50, Santiago de Compostela, Universidad, 1988, e R. Dinn, op. cit., p. 165.

<sup>388</sup> Apenas não o é o doc. relativo a Isabel de Sousa (reg. 96); estão truncados os docs. relativos a Álvaro Fernandes (reg. 10) e Fernão Gonçalves Fuseiro (reg. 68), que são verbas (provavelmente seriam testamentos e incluíam determinações sobre o funeral, mas estas foram eliminadas da cópia que possuímos).

<sup>389</sup> Cfr. infra, pp. 407 ss. e pp. 474 ss..

<sup>390</sup> As restantes três poderão sê-lo, embora não tenhamos dados seguros: Álvaro Lopes (reg. 12); Fernão Gonçalves Fuseiro (reg. 68); Brás Afonso Correia (reg. 28).

<sup>391</sup> Cl. Burgess, B. Kumin, *Penitential bequests*, pp. 622 ss; R. Ward, op. cit., pp. 83 ss.

<sup>392</sup> Cfr. supra, pp. 260 ss..



prever ciclos (mas que encomenda uma enorme série de trintários pelos “defuntos de obrigação”)<sup>393</sup>, todos os restantes fundadores organizam desta forma os seus pedidos de celebrações eucarísticas. Este facto insere-os perfeitamente no quadro geral da devoção contemporânea, caracterizada pela enorme proliferação dos “ciclos” de missas, construídos seja pela conjugação de missas votivas, seja sobre elaborações com os ciclos de vida de Cristo e de Maria, seja, por fim, reunindo devoções santorais particulares<sup>394</sup>.

Como salientam os Autores, por detrás da enorme variedade existem algumas constantes, que atravessam também a nossa amostra documental. Em primeiro lugar, temos a supremacia das devoções cristocêntricas e marianas; são elas que, claramente, presidem às prescrições litúrgicas de um grande número de fundadores - Álvaro Lopes, Catarina de Lemos, Catarina Prester, Fernão Gonçalves Fuseiro, Fernão Martins Evangelho, Henrique Leme, Isabel de Melo, João Afonso, Lourenço Eanes, Pedro Eanes Lobato. Em boa parte delas, está presente uma segunda constante deste tipo de devoções – o fascínio pela combinações numéricas de raiz simbólica, em particular o três, o cinco, e o sete (por exemplo, Catarina de Lemos, Fernão Gonçalves Fuseiro, Isabel de Melo, João Afonso)<sup>395</sup>. Encontramos ainda um outro traço comum, que é a crescente complexificação das combinações; dela é claro exemplo a construção de “ciclos de ciclos”, ou seja, a disposição de trintários (basicamente, embora com variações, ciclos

<sup>393</sup> Álvaro Vaz manda celebrar, ao todo, trinta trintários (reg. 13, fls. 36 e 38v-40v).

<sup>394</sup> Interessantes exemplos e análise de J. P. Deregnacourt, também a partir dos testamentos, em op. cit., pp. 278-279; Leonor Gómez Nieto estudou este aspecto também sobre a fonte testamentária, desta feita na Madrid quatrocentista, mas não tivemos acesso à tese de licenciatura em que a A. apresenta fundamentadamente as suas conclusões; uma súmula destas, com comparação entre as missas prescritas pelos testadores e as presentes nos tratados eclesiásticos sobre o tema, pode ver-se no artigo da A., “Las misas por los difuntos. Testamentos madrileños bajomedievales”, *En la España medieval*, nº 15 (1992), pp. 353-366; para as características técnicas dos ciclos de missas são fundamentais os artigos de L. González Novalín, “Misas superticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la reforma”, *Miscelánea José Zunzenegui*, vol. 2, pp. 1-40, Vitoria, Ed. ESET – Seminario Diocesano, 1975 e “Las misas «artificialmente ordenadas» en los misales y escritos renacentistas”, *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés. Colóquio Interdisciplinar*, ed. Francisco Ramos Ortega, pp. 281-196, Roma, 1979; bem como Mário Martins, “Trintários”, *Lusitania Sacra*, IV (1959), pp. 131-154; sobre a real natureza dos ciclos de missas, entre o litúrgico e o “para-religioso”, é hoje em dia imprescindível a abordagem de E. Duffy, *The stripping*, pp. 293-94 e 370-73; referem genericamente os ciclos de missas, salientando porém a sua grande difusão, Maria Josefa Parejo Delgado, “Costumbres mortuorias recogidas en los testamentos ubetenses de fines de la Edad Media”, p. 331, in *Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía- las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*, ed. José E. López de Coca Castañer, Angel Galán Sánchez, pp. 319-334, Málaga, Universidad, 1991; R. Dinn, op. cit., p. 165, J. Middleton-Stuart, op. cit., pp. 118-127. Retomaremos a questão do mais famoso destes ciclos, o “trintário gregoriano”, infra, pp. 412 ss..

<sup>395</sup> Debruça-se especialmente sobre este problema J.-P. Deregnacourt, op. cit., pp. 355-58. O uso da simbologia numérica estendia-se também às práticas caritativas, que neste sentido são muito mais “devocionais” que “sociais”, como teremos ocasião de referir (infra, p. 421); cfr. ainda as fundamentais observações de E. Duffy sobre a utilização do “cinco” nas práticas caritativas, *The stripping*, p. 248.

de trinta missas)<sup>396</sup> de forma determinada, obedecendo a devoções – é o caso de Catarina de Lemos, de Rui Figueira e de Álvaro Lopes, que organizam os seus trintários em torno da Vida, Paixão e Ressureição de Cristo<sup>397</sup>. Por fim, é importante referir que também na nossa amostra está presente uma das mais marcantes características desta manifestação devocional: a tendência e capacidade de organizar ciclos próprios, quase diríamos “a la carte”, que combinam os parâmetros anteriores com a personalidade própria dos testadores. Teremos ocasião de estudar em pormenor alguns destes casos noutros locais do trabalho (Catarina de Lemos, Fernão Gonçalves Fuseiro, Brás Afonso Correia)<sup>398</sup>; concentremo-nos portanto nos restantes. Um dos mais interessantes será a prescrição para a celebração anual feita pelo casal Rui de Figueiredo e Maria Correia, que combina – em grandes proporções e segundo uma rede geográfica-religiosa muito particular – um pouco de todos os factores que acima enunciámos como “material” disponível para a constituição dos ciclos. Assim, temos a devoção mariana com as quinhentas “missas da Conceição de Nossa Senhora” e as cem “da Encarnação”, a celebrar respectivamente em S. Bento de Xabregas e Santa Maria das Virtudes<sup>399</sup>; a celebração da Paixão de Cristo nas duzentas “missas das Chagas” e cinquenta “missas da Cruz” de S. Francisco de Xabregas e Santo António do Varatojo; e as devoções santorais, nas cinquenta missas a Santo António e S. João, e nas cem a S. Francisco, a rezar em S. Francisco de Leiria. Uma certa “ânsia de sagrado” estará presente na inclusão, nesta parafernália devocional, da Santíssima Trindade, do Espírito Santo (curiosamente, em S. Francisco de Alenquer), e de várias categorias de anjos (S. Miguel, o Anjo custódio e os restantes anjos). Talvez não seja alheia à multiplicação de motivos o parentesco entre Maria Correia e Brás Afonso Correia, já nosso conhecido, autor da mais complexa combinação litúrgica da nossa amostra (treze ciclos de cinco missas); mas pensamos que esta “barroquização” se inscreve em algo de mais profundo que o parentesco – a pertença a um grupo social habituado à abundância, mas que

---

<sup>396</sup> Fazemos uma análise específica dos trintários *infra*, pp. 412 ss..

<sup>397</sup> Catarina de Lemos manda celebrar, a começar em dia de Todos-os-Santos, um trintário de missas de requiem; na Quaresma, um de missas das Chagas; na Páscoa, um de missas da Ressureição; no Pentecostes, um de missas do Espírito Santo; no Natal, um de missas do Nascimento de Cristo (cfr. análise mais enquadrada *infra*, pp. 479 ss.); Rui Figueira institui um trintário no Natal e dois na Quaresma; Álvaro Lopes solicita que no funeral sejam celebrados três trintários, um do Nascimento, outro da Paixão e outro da Ressureição de Cristo.

<sup>398</sup> Respectivamente, pp. 480, 479, 291.

<sup>399</sup> As missas da Encarnação podem obviamente ser consideradas como relevando de uma devoção a Cristo; englobámo-las tanto porque deverão ser celebradas em Santa Maria das Virtudes como porque a devoção crística do casal nos parece mais centrada na Paixão.

necessitava também de a ostentar e, mesmo, sublimar<sup>400</sup>. Menos específicos serão os últimos quatro casos em análise, unidos pelas construções em torno do número cinco: Henrique Leme combina as devoções mariana e cristocêntrica com a invocação de “Todos os Santos”; Fernão Martins Evangelho e Lourenço Eanes fazem-no com devoções santorais (para o primeiro, Santa Ana; para o segundo, S. João Evangelista, os Santos Pedro e Paulo, acrescentando ainda o Espírito Santo, “Todos os Santos” e os “Fiéis Defuntos”); por fim, Rui Figueira e a mulher elaboram um ciclo misto, entre três trintários crísticos (Natal e Quaresma) e duas missas singulares, dedicadas a S. Cristóvão e Santa Ana.

A organização de ciclos próprios tem uma segunda vertente, que referiremos brevemente, terminando a nossa análise da matéria. Referimo-nos à capacidade de interligar os diferentes momentos de sufragação através da escolha de uma linha litúrgica comum, que revela quanto a nós firmes posturas religiosas quanto ao percurso da alma e a relação deste com as orações de sufrágio. Encontramos dois exemplos particularmente expressivos nos casos de Pedro Eanes Lobato e de Álvaro Lopes. O primeiro institui um conjunto de celebrações na semana, mês e ano que seguem o percurso redentor de Cristo: na primeira data, missa da Encarnação; na segunda, do Nascimento; na terceira, da Ressurreição. Traça assim um claro paralelo entre a vida e Ressurreição do Salvador e o destino que procura para a sua alma, propiciado pelas orações específicas de cada uma destas celebrações<sup>401</sup>. Anos depois, o seu congénere Álvaro Lopes (são os dois “cidadãos de Lisboa” e pertencem às famílias da oligarquia burguesa da cidade<sup>402</sup>) institui um caminho semelhante, construído com missas singulares e trintários, em torno da linha de continuidade que é a celebração do Nascimento, Paixão e Ressurreição do Salvador. Assim, no funeral deverão ser celebradas três missas de *requiem*, uma do Nascimento de Cristo, outra da Paixão e outra da Crucificação; e, com o dinheiro da venda das suas roupas, começar-se-ão na

---

<sup>400</sup> Um pouco na linha do que defendemos para personagens semelhantes do século XIV, salvaguardando as diferenças e afirmando a necessidade de investigações suplementares: cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Dinheiro, poder e caridade”. Sobre o papel da fundação dos sufrágios na afirmação social de Brás Afonso Correia, cfr. *supra*, pp. 291 ss..

<sup>401</sup> Reg. 164; cfr. *infra*, pp. 424-425.

<sup>402</sup> Para Pedro Eanes Lobato, cfr. *supra*, pp. 9 ss; Álvaro Lopes era o herdeiro da administração da capela de Bartolomeu Joanes, um dos mais ricos mercadores lisboetas do século XIV, que deixara a administração a três “companheiros” seus, aos quais se estendia a possibilidade de enterramento no local. O nosso testador era bisneto de um destes, Martim Vicente, numa linha em que se distinguiam os funcionários administrativos e os “escolares” (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Dinheiro, poder e caridade”, pp. 464-67; sobre Martim Vicente, cfr. Mário Barroca, *Epigrafia medieval*, insc. n 710; para a sua ligação

mesma altura três trintários, celebrando o Nascimento, a Paixão e a Ressurreição. Estes últimos três temas serão os celebrados, em grupos de duas missas rezadas, nas seis anuais perpétuas de que consistirá a sua fundação própria, dentro da capela colectiva de Bartolomeu Joanes.

A segunda grande característica das prescrições litúrgicas enquadra-se também de modo coerente no que sabemos do mundo devocional da época, nas suas linhas gerais. Referimo-nos à crescente importância das orações como forma de particularizar o sufrágio e como meio de acelerar a salvação. Jean-Pierre Deregnaucourt descobre uma evolução semelhante entre estas e as missas: multiplicação e diversificação constantes, ao longo do século XV, em especial na segunda metade da centúria<sup>403</sup>. Entre os nossos testadores, a capacidade de manejar orações específicas é bem menor que o revelado com as missas e os ciclos, que acabámos de analisar; é apanágio de um grupo de personagens caracterizado tanto por devoções mais estruturadas como por uma situação sócio-económica bastante confortável, por vezes de topo; por fim, situa-se cronologicamente na parte final do período estudado, entre 1491 e 1520, sendo que a tendência evolutiva é a de uma crescente complexificação. Temos, assim, os dois primeiros casos da década de '90, em que Fernão Martins Evangelho e Álvaro Fernandes solicitam respectivamente a reza quotidiana, sobre a sepultura, da oração “Inclina domine auream tuam” (oração “por pais e parentes”, do ofício dos Defuntos)<sup>404</sup>, e a menção expressa da sua alma, da mulher e do filho, na altura do “Lavabo”<sup>405</sup>. Anos mais tarde, em 1510, Isabel de Sousa vai multiplicar este tipo de pedidos e, tal como nos ciclos de missas, envereda pela sua personalização. Assim, a sua missa cantada quotidiana, de *requiem*, deverá ser seguida de uma procissão até à sepultura, sobre a qual se rezarão três orações: “Quasemus domine pro tua pietate”, “Deus veniae largitor” e “Fidelium Deus”. A elas se seguirá uma cerimónia própria, na qual os clérigos oficiais deverão dizer, ajoelhados, as palavras que a instituidora expressamente fixa: “Recebido seja de Deus este santo sacrificio que ora foy offericido pella alma de dona Isabel de Sousa que esto ordenou e por todas as almas a que ella era obrigada”<sup>406</sup>. As três orações pertencem, como no caso de Fernão Martins Evangelho, ao ofício dos defuntos, e enquadram-se na compreensão deste “saimentos” como uma actualização do

---

familiar a Álvaro Lopes, utilizámos os dados testamentários deste (reg. 12) e os de vários familiares, sumariados em Gaspar Lousada, *Sumários*, pp. 210-212.

<sup>403</sup> Op. cit., p. 289.

<sup>404</sup> P.e. no *Breviário do Soeiro*, in Pedro R. Rocha, op. cit, p. 101.

<sup>405</sup> Sobre isto cfr. infra, p. 439.

funeral. Neste caso, foram decerto escolhidas com intenção de tornar o momento simultaneamente focado em Isabel de Sousa (a oração “Quaesemus..” era em intenção das mulheres) e alargado, tanto aos mortos como aos vivos (“Fidelium Deus” sufragava os “fiéis defuntos”, “Deus veniae” rezava-se em prol da assembleia)<sup>407</sup>. No termo do período em estudo situa-se a mais elaborada construção litúrgica, que pertence a Brás Afonso Correia, também em termos de orações mais destacado dos nossos fundadores. Como se pode verificar pelo Quadro VIII (p. 558), Brás Afonso recheia as suas numerosas “missas específicas”, organizadas em “ciclos” próprios, com ainda mais orações particulares (três por cada missa). Para além de estarem presentes as prescritas pelos testadores precedentes, encontramos orações pertencentes à Festa da Exaltação da Santa Cruz, orações específicas dos santos, orações pertencentes a missas votivas, e orações correntemente ditas nas festas pascais (Pentecostes, conferindo portanto uma orientação salvífico mais do que sacrificial)<sup>408</sup>. Este interessantíssimo caso vem confirmar, parece-nos, que a tendência para a complexificação é clara, pese embora o facto de só trabalharmos a partir de quatro exemplos.

Interessa agora tentar averiguar, dentro dos limites da nossa documentação, os meios através dos quais estes fundadores tinham adquirido os conhecimentos subjacentes às suas prescrições litúrgicas, ou simplesmente a predisposição para as mandar rezar. O quadro Quadro XII condensa os indícios significativos a este respeito [p. 566].

Não é de todo surpreendente constatar que a maior parte destes homens e mulheres está ligada a um qualquer ambiente devocional: confrarias, terceiras ordens ou relações privilegiadas com eclesiásticos. Mesmo entre os que não estão, num total de cinco, pelo menos três suas fundações quase sempre acusam alguma forma de maior atenção devocional: são benfeitores litúrgicos ou caritativos dos ambientes onde vivem a sua piedade. Apenas relativamente a dois fundadores não conseguimos encontrar outros indícios explicativos, ainda que mínimos, como o são muitos dos anteriores. Todos os casos, provavelmente, seriam enriquecidos com o recurso a outra documentação.

---

<sup>406</sup> CSCC, p. 145.

<sup>407</sup> *Breviário do Soeiro*, in Pedro R. Rocha, op. cit., respectivamente p. 101, pp. 102 e 277, e 101.

<sup>408</sup> Para tudo isto, cfr. as notas ao Quadro VIII, com identificação das orações. Como se verá, algumas não foram identificadas, e a assunção da “Deus venite” com a “Deus veniae” de Isabel de Sousa é hipotética.

Em termos de maior influência, parecem ser as vivências associativas que levam a palma: pelo menos oito dos nossos “conhecedores de liturgia” estão seguramente ligados a confrarias ou ordens terceiras. Esta relação não é de estranhar, uma vez que o ambiente proporcionado por estas associações tinha um carácter marcadamente litúrgico, e era ainda, por vezes, doutrinal. No seio das confrarias, em especial, poderiam os fundadores ter aprendido algo do que aqui punham em prática (os rituais da confraria, a participação desta nas festas, etc.) ou mesmo em sessões devocionais e pregações<sup>409</sup>.

Para além disto, os fundadores em análise demonstram também uma atenção maior a aspectos explicáveis no seio de uma vivência religiosa mais empenhada: providenciam benfeitorias várias nos templos com que se relacionam, têm locais devocionais, e, em dois casos, a que voltaremos, parecem ter tido prática religiosa doméstica (Isabel de Sousa e Álvaro Vaz)<sup>410</sup>. Vários deles, ainda, fazem extensas declarações doutriniais nos preâmbulos dos seus testamentos, que teremos ocasião de analisar. Não é fácil, porém, encontrar provas directas da influência destes contextos sobre as prescrições litúrgicas dos fundadores. De resto, ela poderia não ser directa, como o quadro sugere: a maior parte dos “peritos litúrgicos” não se submetia apenas a uma influência ou vivência devocional, antes viviam imersos num ambiente que potenciava as suas aspirações religiosas. Aqui, de facto, a limitação da fonte testamentária sente-se com mais acuidade, já que os dados nos surgem, com nitidez, como “pontas de icebergue”. Tentemos, apesar de tudo, estabelecer algumas correlações.

Em primeiro lugar, parece nítido que entre este grupo de pessoas há uma atenção reforçada ao aspecto cerimonial da celebração, uma atracção pelos aspectos litúrgicos da vida religiosa. Dado o carácter globalizante da liturgia, esta atenção pode revestir diferentes formas. Pode, por exemplo, condicionar a forma como se pratica a caridade. Catarina Prester e do seu filho Pedro Nicolau, que prescrevem, nas celebrações litúrgicas perpétuas, um ciclo de cinco missas de N. Senhora, organizam também a sua beneficência caritativa perpétua em torno do número cinco, mas desta vez em relação com Cristo (na Quinta-feira Santa, cinco camisas a outros tantos pobres). Se esta era

---

<sup>409</sup> Maria Helena Coelho, “As confrarias medievais portuguesas”, pp. 166-167; é um exemplo claro a importância de que revestia para os mareantes de Gaia a sua participação na procissão e festa do Corpo de Deus: Amândio Barros, “S. Pedro de Miragaia: uma confraria de gentes do mar no séc. XV”, pp. 306-307, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. V, pp. 301-310, Porto, UP/CNCDP, 1989; Catherine Vincent, *Les confrèries*, pp. 26 ss., pp. 95 ss., pp. 114-115.

uma forma comum de organizar a caridade, são a perpetuidade e a complementaridade que nos parecem indiciar de algo mais, no caso de Catarina e Pedro. Por exemplo, não parece existir relação entre as prescrições fúnebres de Rui Figueira e a sua dádiva funerária (temporária, portanto), de “vestir sete mulheres à honra dos Sete Gozos de Nossa Senhora” e “cinco homens, à honra das Chagas de Cristo”,<sup>411</sup>.

Este laço é porém especialmente nítido no que toca à prática de “benfeitorias litúrgicas”. Com efeito, vários dos nossos “peritos” pertencem ao grupo de pessoas que considera importante doar objectos litúrgicos e ajudar à solenização do cerimonial. A expressão mais directa desta preocupação é o relacionamento entre a liturgia e as imagens que ornaram os altares e capelas, que se verifica mesmo noutros casos de fundadores com prescrições litúrgicas menos elaboradas<sup>412</sup>. Brás Afonso Correia manda pintar a imagem de S. Sebastião, no altar junto do qual se enterra, e preconiza a reza de uma oração ao mesmo santo na terceira missa de um dos ciclos que organiza. O mesmo faz Rui Figueira, que manda pintar as imagens de Santa Ana e S. Cristóvão, em honra dos quais manda celebrar missas, num ciclo “santoral”, a par do mais solene, crístico, constituído por trintários. Para além dos ciclos crístico e mariano que são evidentemente o centro da sua preocupação litúrgica<sup>413</sup>, João Afonso prescreve quatro missas anuais em honra dos outros tantos santos que estão pintados em torno da N. Sra. da Piedade, no seu altar. Há aqui uma curiosa “transposição directa” entre as imagens e as cerimónias: N. Sra. com seu Filho no centro do retábulo e no centro dos sufrágios perpétuos; os quatro santos em redor, nos mesmos dois veículos de adoração. Por fim, Álvaro Vaz custeava a celebração da missa em dia de SS. Simão e Judas, invocação da capela que mandara reparar, pertencente a uma confraria em honra daqueles santos.

A preocupação com o cerimonial da instituição de acolhimento, por parte deste grupo de pessoas, torna-se ainda mais evidente quando as benfeitorias litúrgicas realizadas extravasavam os altares e capelas próprias, adquirindo dimensões mais claramente comunitárias. Se esta actividade benemérita é comum a outros fundadores, como veremos<sup>414</sup>, ela aparece com grande frequência no grupo ora em análise. Nele se incluem os patrocinadores de cerimónias, como Brás Afonso Correia, que inclui nos

---

<sup>410</sup> *Infra*, pp. 392 e 393-394.

<sup>411</sup> Reg. 171, fl. 19v; uma análise bastante extensa do manejo dos números simbólicos pelos testadores leigos pode ver-se em J.-P. Dregnaucourt, *op. cit.*, pp. 355 ss..

<sup>412</sup> *Cfr. infra*, pp. 471 ss., 488 ss. para uma súmula destas ocorrências e respectivas referências documentais.

<sup>413</sup> O grosso das prescrições vai para eles: um ciclo para cada, e três aniversários, dois dos quais no Natal e no Nascimento de N. Senhora (reg. 107).

seus sufrágios perpétuos uma missa anual “pela alma mais desamparada do Purgatório”; Pedro Eanes Lobato e Isabel de Sousa, membros do pequeno grupo que consagra expressamente a obrigação do seu capelão auxiliar na celebração dos ofícios divinos da paróquia de acolhimento (Isabel de Sousa, como veremos, participa ainda de forma mais intensa na liturgia paroquial)<sup>415</sup>. Por fim, são numerosos os doadores de “objectos litúrgicos”, quer se destinem directamente à celebração, quer a uma melhoria global da solenidade das cerimónias: Álvaro Vaz doa dinheiro para os órgãos da paróquia, Rui de Figueiredo manda reparar casas religiosas (N. S<sup>a</sup> da Ameixoeira e Espírito Santo de Ota) e doa um cálice (ou um turíbulo) ao altar de N. S<sup>a</sup> no santuário de N. S<sup>a</sup> da Agrela; Catarina de Lemos doa várias peças de “roupa de altar”. João Afonso, por fim, realiza um programa vasto de apetrechamento e melhoramento da igreja do convento de S. Francisco de Lisboa: compra de imagem, pintura do altar-mor, colocação de grades face a altar, doação de incenso para cerimónias, e, por fim, permissão de colocação na imagem de N. Senhora, durante as festas, de um relicário com “as maes rreleguias que ha em portugall de nosso senhor E de ssa madre e de seus ssantos rressaluando as que estam em ourem.”

Não nos é possível ir muito mais longe na investigação sobre a forma como os conhecimentos litúrgicos eram adquiridos ou apropriados. Seriam importantes outros veículos, como os livros de horas, cuja estreita ligação com a liturgia já referimos<sup>416</sup>. Teremos ocasião de nos referirmos à posse destes pelos nossos fundadores, ao examinarmos algumas práticas de devoção privada<sup>417</sup>. Do mesmo modo, o teatro sacro seria outro foco de proximidade litúrgica; está estudada a utilização bastante intensa dos livros de horas e de temas litúrgicos por Gil Vicente<sup>418</sup>. É certo que este era um dramaturgo de corte, que trabalhava em estreita ligação com a piedosa rainha D. Leonor, em especial no que toca aos autos de fundo devocional<sup>419</sup>. Talvez alguns dos nossos fundadores tivessem assistido à representação das suas peças, entre Isabel de Sousa, Brás Afonso Correia, Álvaro da Costa, Vasco Eanes Corte-Real. Ainda que não

<sup>414</sup> Cfr. infra, pp. 506 ss., para uma análise mais extensa das benfeitorias litúrgicas e respectivas referências documentais.

<sup>415</sup> Cfr. idem, pp. 517 ss..

<sup>416</sup> Cfr. supra, p. 316.

<sup>417</sup> Cfr. infra, pp. 353 ss.

<sup>418</sup> M. Martins, “Gil Vicente e o texto dos livros de horas”, *Colóquio-Letras*, 3 (Setembro 1971), pp. 28-36; “Canções marianas musicadas nos autos vicentinos”, *Didaskalia*, 7 (1977), pp. 399-430; F. Mello Moser, *Liturgia e iconografia na interpretação do «Auto da Alma»*, Coimbra, 1962 (sep. da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III s., nº 6 (1962)).

<sup>419</sup> Ivo Carneiro de Sousa, *A rainha D. Leonor*, pp. 265 ss..



tão elaborados devocionalmente, havia no entanto outras representações de fundo litúrgico, acessíveis à generalidade dos fundadores. Muitos deles poderiam ter assistido, por exemplo, às animações das festas do Natal de que fala o arcebispo D. Luís Pires, no sínodo de Braga de 1477. Aí se refere que, para além de algumas representações propriamente ditas, com os temas do Nascimento ou dos Reis Magos, os clérigos poderiam recitar, caso se cansassem durante a “lição”, uma oração historiada, ou “prosa”, “toda honesta e comprida de muita sanctidade”<sup>420</sup>. Sabemos no entanto que algumas das ordens mais rigoristas, como os Lóios – que suscitam alguma adesão no conjunto dos nossos fundadores estavam, em finais do século XV, a restringir o teatro devocional nas suas casas<sup>421</sup>. Também os sermões, de corte ou não, seriam outro importante veículo de vulgarização de conhecimentos litúrgicos. A pregação medieval portuguesa é ainda muito mal conhecida, como sinala Patricia Baubetta, numa importante síntese de muitos dados disponíveis. Como noutros locais, podia ter conteúdos catequéticos, explicando os mistérios e as orações; as visitas da Igreja de Santiago de Óbidos, em 1467, consignam a obrigatoriedade de pregar sermões explicativos das virtudes e graças do Santíssimo Sacramento<sup>422</sup>. Se bem que muito reste de hipotético no nosso conhecimento neste campo, um dado é para nós inquestionável: para muitos destes homens e mulheres, a aprendizagem ou a familiaridade litúrgica fazia-se de um modo global, desde a infância, de uma forma que o escrutínio seco das fontes não consegue apreender...

A liturgia é uma linguagem de adoração e acesso a Deus, como cabalmente demonstra o facto, para nos cingirmos ao tema em estudo, de a força de devoções litúrgicas como as “missas reveladas” residir na apresentação, ao crente, de garantias sobrenaturais do êxito dos sufrágios. Uma análise dos contextos devocionais dos nossos fundadores não poderia prescindir, portanto, de uma análise do conceito do Deus com quem assim se procura comunicar e de quem se espera resposta, por vezes desesperadamente. Tal como na análise anterior, trabalharemos a partir de uma amostra de casos mais elaborados; aqui a opção quase não o é, porque apenas uma minoria de documentos de fundação contem prólogos significativos, o mesmo se passando com as

<sup>420</sup> Mário Martins, “O teatro sagrado na legislação dos sínodos medievo-portugueses”, p. 515, *Estudos de literatura medieval*, pp. 505-518, Braga, Livraria Cruz, 1956.

<sup>421</sup> No capítulo de 1497, estatui-se que que em nenhuma casa se façam signjficanças / ou Ioguos nas endoenças resurreçam" [sic] (IAN/ TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 523: "Liber capitulorum...", fl. 91v).

<sup>422</sup> Patricia A. Obder de Baubetta, op. cit., p. 174.

maldições. Já foi suficientemente referida a questão da personalidade dos prólogos, pelo que diremos brevemente que, tal como para a liturgia, consideramos que o tipo de fundadores em questão se “apropria”, na pior das hipóteses, de preâmbulos estereotipados; na melhor, intervêm activamente na produção ou na incorporação destes textos, e atribui-lhes, no documento que está a redigir, um importante papel religioso. Relembrando apenas duas posições que consideramos particularmente interessantes, pode encarar-se, com E. Duffy, a presença de fragmentos teológicos como sinal de “interiorização da teologia eclesiástica da morte e da salvação”<sup>423</sup>; e seguir-se J.-P. Deregnaucourt, que, pela análise da estrutura interna de alguns prólogos, demonstra como, longe de serem “um stéréotype ataraxique”, eles podem constituir um momento de oração, existindo, por exemplo, uma correspondência clara entre os temas e o desenvolvimento dos preâmbulos e os temas das vigílias de sete ou nove salmos pedidas pelos testadores e rezadas nos velório”<sup>424</sup>. Bem para além de um documento onde se “tratava da salvação”, o testamento podia ser uma meditação sobre a morte, um exercício espiritual, feito numa linguagem ritual. Há alguma vantagem em fazer um paralelo entre a inserção de trechos “estereotipados” nos testamentos e a forma de construção do texto hagiográfico, segundo a fundamental análise de Thomas Heffernan.

Reagindo a séculos de menosprezo da hagiografia em função de categorias como o “plágio”, o “estereótipo” e a “influência clerical” (por parte de historiografias de variada tendência), aquele Autor re-avalia a função dos trechos “não originais”, incorporados porém como se o fossem, a partir da noção de “comunhão de textos”, numa “religião do relato”. A presença de pedaços de obras teológicas, de excertos de escrituras, de outras hagiografias, de textos litúrgicos, teria afinal a função de inserir o comemorado numa linha de bem aventurados, pela produção de “textos cultuais”, destinados à prática religiosa<sup>425</sup>. Com as devidas distâncias, em função da diferença de géneros (sem bem que em textos religiosos medievais não se deva ser demasiado classificativo) seria algo semelhante a função da inserção, nos prólogos testamentais, de textos que todos conheciam como não originais, nisso residindo a sua virtude... As profissões de fé feitas através de prólogos que são quase totalmente constituídos por um

<sup>423</sup> Duffy, *The stripping*, pp. 325-27; Jonathan Hughes sugere que o aumento da presença de temas macabros nos testamentos da diocese de Iorque, entre 1370 e 1415, pode estar directamente relacionado com a influência dos textos de Richard Rolle, eremita autor de várias meditações místicas sobre a morte, grande protegido de alguns senhores locais (*op. cit.*, pp. 268-269).

<sup>424</sup> *Op. cit.*, pp. 292-294; reconhecendo que é impossível saber quais eram os salmos pedidos, na maior parte dos casos, apresenta o que considera um “standard classique”.

<sup>425</sup> Th. Heffernan, *op. cit.*, pp. 34 ss..

texto tão “estereotipado” com a oração do “Credo”, revelam porventura muito mais da personalidade do fundador do que da do clérigo ou notário que tal lhe sugeriu.... Do mesmo modo, como veremos, a introdução de extractos de salmos, ou dos Evangelhos, tem um propósito “personalizador” profundo, nada menos do que uma identificação entre o fundador e a figura religiosa que protagoniza aqueles trechos.

O quadro XIII condensa as informações sobre a evidência a analisar. [p. 567] .

Uma primeira constatação prende-se com a evolução do uso deste *locus* testamentário, em que podemos encontrar semelhanças com os conhecimentos litúrgicos: embora presentes durante todo o período analisado, surgem em maior número e dimensão a partir da segunda metade de Quatrocentos. De novo, esta tendência coaduna-se com o sucedido noutros locais do Ocidente medieval, e tem sido interpretada como um dos expoentes da maior cultura religiosa dos leigos<sup>426</sup>. Deve porém salientar-se que os documentos mais antigos da nossa amostra contêm formulações tão elaboradas como os mais recentes; assim, no nosso caso pelo menos, significativo será talvez a difusão do hábito de incluir prólogos doutriniais, mais do que a sua complexificação. Qualquer análise evolutiva está porém bastante condicionada, no nosso caso, pois a escassez da amostra não nos permite grandes conclusões. Em termos de sociologia dos fundadores, não surpreende que os documentos sejam oriundos de membros das camadas superiores da sociedade, em especial os mais letrados. Tais distinções não são totalmente explicativas, dado que há muitos elemento deste tipo de população que não utiliza prólogos análogos; contudo, pela negativa, não há quaisquer elementos das camadas média e baixa a subscrever textos assim. A lógica do empenho devocional tem também aqui alguns limites: se a maior parte dos fundadores presentes se pode considerar “devoto activo”, muitos há desta categoria, já nossos conhecidos, que dispensam os prólogos ou outras declarações doutriniais extensas. Dentro destas balizas bastante fluidas, que demonstram a fraqueza de uma total formalização do uso dos prólogos, devemos por fim considerar a importância dos traços de personalidade ou de “tentativas de personalização” na inclusão destes trechos e na forma como ela é feita<sup>427</sup>. Em alguns casos, é possível conjecturar algumas relações.

<sup>426</sup> Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, pp. 88-89, pp- 105-116; S. Cohn, *Death and property*, pp. 1-2; Eamon Duffy, *The stripping*, p. 324, p. 507; Malcolm Vale, op. cit., p. 14; Dominique Courtemanche, op. cit., p. 53.

<sup>427</sup> Como tenta Nicole Lemaitre na sua análise de quatro testamentos específicos, em busca de um equilíbrio entre as formalidades e a presença individual. Considera que, em alguns casos, estes

O prólogo de Pedro Eanes Lobato é interessante a este respeito, a vários títulos. Desde logo, apesar do carácter confuso e repetitivo, tem uma lógica interna, consistindo na narrativa da mundividência cristã: do pecado original à redenção. Poder-se-á conjecturar que aquele estilo seja devido a um ditado, feito pelo próprio fundador? A simples cópia de um formulário dificilmente produziria um texto assim... Em seguida, parece possível definir um paralelo entre o prólogo e o tipo de sufrágios anuais que este fundador estabelece. Como vimos, essas missas são pautadas pela comemoração do Nascimento de Cristo, à semana; da Encarnação, ao mês, e da Ressurreição, ao ano. No prólogo testamentário, Pedro Eanes descreve também o caminho que vai da Encarnação à Paixão e à Redenção, num círculo que se fecha de forma triunfante sobre a “queda” evocada logo de início. Um outro exemplo possível é o de Gonçalo Lourenço de Gomide, alguns anos antes, explicitamente associa a sua riqueza pessoal “em moradas terrestres” à necessidade de construir uma “casa celeste”<sup>428</sup>. Martim Afonso “da Boca da Lapa” opta pela inclusão total do “Credo” no seu prólogo, uma prática atestada noutros locais<sup>429</sup>, mas “enriquece” a oração desenvolvendo os vários temas. Deve ainda assinalar-se que esta versão do Credo é uma das mais antigas que conhecemos em português (seguramente a primeira devida a um leigo), anterior mesmo às primeiras tentativas documentadas, por parte dos clérigos, para incentivar a aprendizagem da oração em língua vernácula<sup>430</sup>.

---

testamentos “(...) revelam o trabalho de síntese, feito por uma personalidade, entre a sua cultura e a sua experiência interior”. (op. cit., p.357).

<sup>428</sup> Cfr. supra, para a análise detalhada destes dois casos.

<sup>429</sup> Adeline Rucquoi, “De la resignación al miedo”, p. 59, refere um testamento de 1442, Valladolid, de Teresa Gonçalves, mulher de um camareiro e ama da Rainha de Aragão, que contém uma quase total recitação do Credo. A consulta do documento, gentilmente cedido pela A. do artigo, permitiu-nos verificar tratar-se de uma versão muito mais longa e elaborada do que a de Martim Afonso (mesmo que esta se distancie, pela prolixidade, da versão eclesiástica – cfr. nt. ss).

<sup>430</sup> De meados do século XIV data a tradução portuguesa da “Primeira Partida” de D. Afonso X, que inclui uma versão do Credo não sequencial, isto é, aquela que a distribuída cada “artigo” pelas bocas dos vários Apóstolos, segundo uma das tradições da origem desta oração (in *Alphonse X – Primeira Partida*. édition et étude de José de Azevedo Ferreira, pp. 37-38, Braga, INIC, 1980; a versão imediatamente seguinte, que conhecemos, em português, é a do “Catecismo de Doutrina Christã” de Fr. Zacarias de Paio Pele, atribuído por Maria Isabel Cepeda à segunda metade do século XV (*Ainda a propósito da «Cartinha» de 1502*, p. 259, s.l., s.n., 1995 (separ. de *Didaskalia*, 25 (1995), pp. 257-265), e que de novo é a enunciação dos artigos, embora sem a versão dos Apóstolos (ed. em *Colecção de Inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*, vol. I, pp. 129-153 (“Credo” nas pp. 138-139), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1829 (reed. fac-simil., Porto, 1988). As primeiras prescrições sinodais que conhecemos sobre a implementação do ensino do Credo em português são as do sínodo de Braga de 1477 (SH, 108-109); em termos de obras catequéticas, encontramos uma versão dos “artigos da fé” no “Catecismo” de D. Diogo de Sousa, apenso ao sínodo do Porto de 1496 (SH, pp. 413-414). Nesta altura a oração já estava disseminada, em vernáculo, nos livros de horas para uso dos leigos, como é o caso do Iluminado 4, da BN, que contém uma longa versão do *Quicumque vult* (meados/ finais do século XV) (ed. de Cláudia Sousa Pereira, *Um livro de horas esquecido: edição do Iluminado 4 da Biblioteca Nacional*, pp. 216 ss., Lisboa, diss. de mestrado em Estudos Portugueses apres. à FCSH da UNL, 1994). É de referir que

Este caso particular merece ser analisado em função das sugestões de Deregnacourt acima mencionadas. Um prólogo que “é” uma oração contribui sem dúvida para acentuar o carácter religioso do documento com que se inicia. Traços oracionais possui também a encomendação de Pedro Afonso Leitão, pois incorpora directamente a exclamação de Cristo na Cruz, proporcionando uma identificação dos momentos finais de ambos: “nas tuas mãos encomendo o meo Espírito, e a minha alma” (Lc., 23, 46). Como refere Michelle Bacci ao salientar a sua frequente presença, estas passagens eram usadas na liturgia dos defuntos<sup>431</sup>. A sua inclusão adquire portanto ainda um outro sentido de identificação, desta vez com o cerimonial da morte e ressurreição. As mesmas “intertextualidades” verificam-se, de forma ainda mais acentuada, no prólogo de Gonçalo Gonçalves Camelo, que em 1450 faz uma importante doação à capela de Catarina Lopes, da qual era administrador<sup>432</sup>. Inicia-se por uma sequência tripla de “graças e louvores” ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, e prossegue sempre nesta devoção à Trindade, presente de forma clara, de novo, no início da encomendação. A profissão de fé inclui, por outro lado, uma menção ao “terceiro Credo”, o “símbolo de Atanásio”<sup>433</sup>. Por fim, o prólogo contém ainda uma passagem evangélica propiciadora de transposições devocionais: para expressar o seu desejo e confiança na salvação, Gonçalo Camelo utiliza as palavras de Jesus ao “Bom Ladrão” (Lc., 23, 43), não por acaso transcritas em latim, tornando a transferência ainda mais imediata<sup>434</sup>. Como demonstrou Heffernan, a equiparação da morte dos santos à morte de Cristo fazia-se, no texto hagiográfico, pela inclusão de trechos dos relatos da Paixão<sup>435</sup>.

---

continuam a circular versões em latim, tanto nos livros de horas nesta língua, como por exemplo um dos que terá pertencido a D. Leonor (BN, II. 166, fl. 198) e nos epitáfios, veículo dotado de normas específicas (ref. a um exemplar do século XVI, na Sé de Évora, em Mário Barroca, *Epigrafia*, insc. n.º 709).

<sup>431</sup> «*Pro remedio animae*», pp. 259-260.

<sup>432</sup> Não o incluímos na nossa base de dados, porque não funda de facto uma capela própria, apenas reforça a de Catarina Lopes (reg. 45): IAN/ TT, *JCRLP*, lvº 1190, fls.203-209v. No entanto, a riqueza do seu prólogo e a sua semelhança sociológica com os fundadores aqui em análise levou-nos a utilizar o documento. Gonçalo Gonçalves Camelo era um alto funcionário régio: desembargador de D. João I, foi chanceler da Casa do Cível já no reinado de D. Duarte (ALCH, p. 320; Judite Freitas, *A burocracia do «Eloquente» (1433-1438): os textos, as normas, as gentes*, p. 186, Cascais, Patrimonia, 1996).

<sup>433</sup> IAN/ TT, *JCRLP*, lvº 1190, fl. 203v ; refere-se a ele como o “o salmo “que fez Atanásio”, “qui salvus erit” (cfr. supra, sobre o *Credo*). Os três credos são referidos no “Catecismo” de D. Diogo de Ortiz (*O «Cathecismo Pequeno» de D. Diogo de Ortiz, bispo de Viseu*, ed. crít. de Elsa Branco da Silva, p.150, Lisboa, Ed. Colibri, 2001).

<sup>434</sup> “(...) ouça aquela palavra que Jezuz Christo disse na cruz ao Ladrão a hora da minha morte, *Odie mecum ires in Paradiso*” (IAN/ TT, *JCRLP*, lvº 1190, fl. 204).

<sup>435</sup> Th. Heffernan, op. cit., pp. 74-79, para a função destas inclusões directas de “trechos sagrados” no texto hagiográfico, também no momento da morte. Este aspecto foi recentemente estudado, com profundidade, por P. Henriët, *La parole et la pierre au M. Âge. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe. et XIIIe. siècles*, pp. 335 ss, Bruxelas, De Boeck et Lercier, 2000. Seria interessante

Aqui há algo de muito semelhante, com Pedro Leitão a colocar na sua boca as palavras de Cristo e Gonçalo Camelo a situar-se como o interlocutor do Crucificado a quem é garantida a salvação. Deve por fim referir-se que tanto um trecho como outro faziam parte da devoção e oração conhecida por “As sete palavras de Cristo na cruz”, muito difundida nos livros de horas (que poderiam mesmo ter sido uma fonte para o prólogo)<sup>436</sup>. Estão presentes, por exemplo, no de D. Duarte, em cuja administração Gonçalo Camelo serviu<sup>437</sup>; ou no exemplar hoje depositado na biblioteca do Rio de Janeiro, ricamente ilustrado, que foi pertença, segundo hipótese plausível, de um membro da família real portuguesa, entre finais do séc. XIV e meados do XV<sup>438</sup>; ou, ainda, no chamado “Iluminado 4”, da Biblioteca Nacional, um dos primeiros livros de horas em português, que parece ter sido usado por um lisboeta, entre meados/ fins do séc. XV<sup>439</sup>. Toda aquela oração se estrutura também numa “transposição” entre o Cristo sofredor e o orante, através dos trechos escriturais: “Et sicut tu dixisti latroni: “Hodie mecum eris in Paradiso”, fac me ita vivere ut in hora mortis meae dicas mihi: hodie mecum eris in paradiso”<sup>440</sup>. Do mesmo modo, o “Quicumque vult”, citado por Gonçalo Gonçalves Camelo, era presença habitual nos livros de horas e nos catecismos<sup>441</sup>.

Uma provação à relevância dos “traços pessoais” é a presença de prólogos idênticos em fundadores separados pelo tempo e que não parecem ter laços entre si, como é o caso, na nossa amostra, de Gonçalo Pacheco, em 1481, e de Fernão Martins Evangelho, dez anos mais tarde. O uso dos mesmos formulários pode contudo explicar-se por uma predilecção por temas idênticos, ou mesmo um universo devocional comum a determinados círculos, como refere Peter Heath<sup>442</sup>. No caso presente, nada

---

explorar o paralelo entre estas formas de “inscrição na eternidade” e as que P. Binski encontra na escultura tumular (op. cit., p. 71 ss, p. 86, pp. 93-113).

<sup>436</sup> Análise fundamental em E. Duffy, *The stripping*, pp. 248-256.

<sup>437</sup> Para o livro de horas de D. Duarte, Mário Martins, *Guia Geral das Horas d’el-Rei D. Duarte*, p. 203, Lisboa, Edit. «Brotéria», 1971; Judite Freitas, *A burocracia do «Eloquente»*, p. 185; seria próximo do Infante D. Fernando, a quem tinha emprestado um livro (Aires do Nascimento, “As livrarias dos Príncipes de Aviz”, p. 274, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 265-287.

<sup>438</sup> Fr. Damião Berge, “Um livro de horas do século XV na Biblioteca Nacional”, pp. 89-91, *Verbum*, vol. II (1945), pp. 49-99.

<sup>439</sup> Cláudia S. Pereira, *Um livro de horas*, pp. 127-130; sobre esta obra, cfr. infra, pp. 369-70 e p. 349, nt. 499.

<sup>440</sup> Seguimos a versão do livro de horas estudado por Damião Berge, op. cit., pp. 89-90.

<sup>441</sup> Por exemplo no *Livro da Crença Cristã*, trecentista, é constituído por uma explicação do Símbolo dos Apóstolos (Aires do Nascimento, “Literatura religiosa”, DHRP, p. 121); o “Símbolo de Atanásio” consta do *Catecismo Pequeno* acima referido (ed. et loc. cit.).

<sup>442</sup> Op. cit., p. 214.

conseguimos apurar, a não ser uma provável pertença comum ao mundo da mercancia, só por si longe de ser conclusiva<sup>443</sup>.

Esta questão leva-nos directamente a um ponto importante, o das temáticas presentes e sua evolução. Como se pode constatar pela consulta do Quadro XIII, os temas concentram-se em torno de três grandes ideias: a morte é uma “coisa natural”, fruto do “pecado original”; cometer pecados é próprio da condição humana; Deus, porém, redime-os com infinita piedade e misericórdia<sup>444</sup>. Na remissão dos pecados, a invocação da Paixão de Cristo é um sub-tema presente em vários testamentos.

É muito importante salientar que a articulação destes temas se faz de forma positiva. A onnipresença das noções de culpa e de pecado próprio, que merecerão julgamento, tem como contrapartida uma igual frequência da imagem de Deus como misericordioso e paternal, e da de Cristo como remissor da Humanidade, pela sua Paixão. É certo que a presença deste Deus reconfortante não apaga os traços de medo, nos documentos em análise: está presente o tema da caducidade da vida, da incerteza da hora da morte, da inclinação humana para o pecado. Todos eles são porém contrabalançados por “respostas positivas”: no céu há tesouros perenes, que podem ser alcançados pela transformação dos precários bens terrestres, para a qual o próprio Deus deu entendimento ao homem (Gonçalo Lourenço de Gomide, Condestável D. Pedro, Gonçalo Vaz de Castelo Branco; Gonçalo Gonçalves Camelo)<sup>445</sup>; a incerteza da hora da morte leva a que o homem se tenha de preparar melhor para ela (Gonçalo Lourenço de Gomide, Gonçalo Pacheco, Gonçalo Gonçalves Camelo); a inclinação humana para o pecado é-lhe perdoada por Deus se houver arrependimento, e Cristo veio remir os

<sup>443</sup> FG, VIII, p. 17, refere a tradição de Gonçalo Pacheco ser um dos comerciantes mais ricos de Lisboa. As referências que encontramos no estudo dedicado à casa senhorial do Infante D. Henrique, à qual Gonçalo Pacheco pertencia, sem incidirem especificamente neste aspecto, indiciam que a actividade “mercantil” poderia ser algo entre o corso e o comércio, algo que se enquadra perfeitamente com o que sabemos das actividades dos nobres desta órbita. Parece, além disso, ter sido algo com um carácter permanente: refere João Silva de Sousa que [Gonçalo Pacheco] “trazia sempre galés no mar contra os muçulmanos. Isto poderá significar que tinha uma empresa de pirataria e, naturalmente, proliferavam na altura, as instituições comerciais deste tipo (...)” (*A casa senhorial do Infante D. Henrique*, p. 273, Lisboa, Livros Horizonte, 1991; outras referências, pp. 36, 119, 123, 134).

<sup>444</sup> São semelhantes, como se vê, aos detectados noutros locais: cfr. p.e. Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, pp. 109-115 (o medo e o Julgamento; a condição humana; a alma e o corpo); ou Me.-Claude Marandet, *Le souci*, vol. I, pp. 121-131 (a fragilidade da condição humana e a creteza do julgamento).

<sup>445</sup> Este tema da transformação dos bens terrestres em celestes está presente em prólogos de outros locais, como seja a interessantíssima formulação de um casal de burgueses de Amiens, fundador de uma capela na catedral da cidade, que sintetiza a crença subjacente: “Puisque l’état de la condition humaine relève de l’instabilité, et que ce qui a une essence matérielle tend matériellement à ne pas être enfoncé dans le secret des coeurs, nous ne pensons pas agir imprudemment (selon la foi), en nous efforçant de muter, par un fructueux échange, les biens terrestres pour des biens célestes, et les biens périssables pour des biens éternels.” (in Nicole Bériou, op. cit., pp. 229-30).

pecadores (Pedro Eanes Lobato, Pedro Afonso Leitão, Afonso Eanes, Henrique Leme). O pecador que se arrepende pode estar certo do amor de Deus (Álvaro Vaz). A alma humana foi afinal criação de Deus, e a misericórdia deste podia impedir a sua perda (Diogo Gonçalves do Prado).

A nossa documentação apresenta, portanto, uma imagem da morte que incorpora respostas positivas para o medo<sup>446</sup>. Deve dizer-se que não é caso único. De facto, a prevalência do macabro e o concomitante surgimento de sentimentos de medo e terror, detectada por alguns Autores, tem sido sucessivamente interrogada, tanto a partir de uma diversificação dos casos estudados<sup>447</sup>, como de uma complexificação dos modelos explicativos<sup>448</sup>. Vejamos brevemente os principais traços desta evolução historiográfica. Na medievística, coube a Jq. Chiffolleau a “descoberta” da progressiva instalação do macabro nos preâmbulos testamentários, a partir de meados do séc. XIV, defendendo ainda que alterações formais no sentido da “barroquização do testamento”, notadas na zona preambular em especial, poderiam ser meios de “protecção contra a agressão da morte”<sup>449</sup>. Esta visão é confirmada depois pelo Autor com dados de outros “locais” testamentários, tudo resultando numa definição da morte como causadora de angústia individual profunda e mal estar social generalizado, em especial nos meios urbanos. Na sua esteira, J.-P. Deregnaucourt traça a evolução do triunfo do macabro, conseguindo porém relacionamentos mais próximos entre os seus picos e as crises demográficas<sup>450</sup>. A conclusões semelhantes chega Adeline Rucquoi na sua análise dos testamentos de Castela no século XV. Se bem que com uma cronologia mais tardia – de meados a finais século XV – a morte vai-se progressivamente afirmando como um

---

<sup>446</sup> Num outro local documental encontramos uma imagem bem diversa de Deus: não já “rico em misericórdia”, ele é o todo poderoso juiz e mesmo o ser dotado de poderes supremos de perseguição e castigo. Referimo-nos aqui às maldições, presentes em vários documentos, no final dos diplomas (registos 56, 96 [CSCC, p. 336], 107, 156, 163, 168, 182). Parece-nos no entanto que a imagem de Deus que delas releva vem afinal complementar a referida no texto. De facto, o “Deus das maldições” surge como um defensor e protector dos justos, exercendo a sua implacabilidade naqueles que não cumprem os deveres para com as almas. Neste sentido, há um reforço positivo da segurança do moribundo, que confia na misericórdia divina para obter a salvação, e na severidade divina, para castigar os seus inimigos.

<sup>447</sup> Já que Avignon e a sua região, cujo estudo levou Jacques Chiffolleau a formular estas hipóteses, seria de facto um local muito específico, devido à presença da corte papal.

<sup>448</sup> A crítica ao modelo de Chiffolleau, sobretudo quanto à excessiva dependência de Huizinga, que no particular do macabro seriam especialmente influentes, foi feita sobretudo, como já temos referido, por S. Cohn, “The place of the dead”, *passim*.

<sup>449</sup> *La comptabilité*, p. 108, e pp. 119-115; devemos contudo assinalar que esta visão do “Deus do medo” já se encontra presente em autores anteriores, como K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, p. 313. Embora esta hipótese necessitasse de uma investigação aprofundada, interrogamo-nos sobre o peso que aqui puderam ter tido os “preconceitos protestantes” da linha evangélica em relação ao cristianismo pré-Reforma, que teria substituído a mensagem evangélica pela severidade, contabilidade, etc..

<sup>450</sup> *Op. cit.*, pp. 97 ss..



momento aterrador, no qual será julgada a alma humana por um Deus terrível, a quem se multiplicaram as súplicas de clemência e misericórdia<sup>451</sup>.

Mesmo no seio da própria historiografia francesa, porém, vários autores vão sucessivamente defendendo a existência de uma visão da morte com contornos muito mais positivos. O medo é contrabalançado com a crença na misericórdia divina, e na força de intercessão, em particular da Virgem Maria e dos santos patronos. Marie-Claude Marandet, por exemplo, encontra no Toulousain uma ausência de macabro e de terror perante a morte, sugerindo que são as múltiplas devoções securizantes a causar tal fenómeno<sup>452</sup>. Para uma região bem diversa, a cidade de Saint-Omer, no Norte de França, René Grévet defende que a presença do macabro é contrabalançada pela esperança na salvação e pela crença na ajuda dos intercessores celestes<sup>453</sup>. Quanto à nobreza de Comtois, Pierre Pégeot sublinha que, se nos seus testamentos ela refere com frequência o destino do corpo, após a morte, não se encontram as alusões macabras de Avignon<sup>454</sup>. Para Jaume Aurell-Cardona, há nos prólogos testamentais da Barcelona tardo-medieval, a par do medo, “una arraigada confianza en la providencia divina y un profundo conocimiento de las Escrituras”; apesar da “atmosfera de angústia ou, melhor, de prudência amedrontada”, a morte é sempre encarada como uma continuidade espiritual<sup>455</sup>.

Esta leitura encontrou a sua plena expressão na historiografia inglesa. Referindo apenas alguns autores, temos, desde logo, Eamon Duffy, que rejeita a presença da angústia sem saída, do medo desesperado, mesmo nos testam/s mais barrocos. Reconhece a preocupação e o “investimento” na salvação que os testamentos deixam transparecer, mas considera que “its urgency, however, was the result not of hysteria, but of a businesslike attempt to follow through the consequences of belief in Purgatory and to minimize the suffering that one’s sins might have let one in for.”<sup>456</sup>. Peter Heath, por seu turno, detecta mesmo uma generalizada ausência de sentimentos fortes nos testamentos que analisa, provenientes da cidade de Hull tardo-medieval<sup>457</sup>. Como acima mencionámos, foi a diversificação dos modelos explicativos que permite estas novas

<sup>451</sup> “De la resignación al medo”, pp. 58 ss..

<sup>452</sup> *Le souci*, I, pp. 128-129.

<sup>453</sup> Op. cit., p. 368.

<sup>454</sup> “La noblesse comtoise”, p. 307.

<sup>455</sup> “La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual”, p. 87, p. 90, in *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, ed. Jaume Aurell e Julia Pavon, pp. 77-93, Pamplona, EUNSA, 2002.

<sup>456</sup> *The stripping*, pp. 347-348.

<sup>457</sup> Op. cit., pp. 228-29.

conclusões. São sobretudo importantes aqui, como noutros aspectos já referidos, as análises inspiradas na antropologia. Se bem que nem todos digam directamente respeito à “morte nos preâmbulos”, são importantes porque fornecem elementos quanto aos suportes material e, sobretudo, simbólico, das “visões da morte”. Ressaltam em especial que os mecanismos desenvolvidos foram mais de integração do que de exclusão, conseguindo assim anular excessivos terrores e estranhezas.

Virginia Bainbridge salienta que na percepção da morte tardo-medieval, no seu caso do Cambridgeshire na véspera da Reforma, não há indícios de uma anulação do indivíduo: o morto “era meramente transferido para o outro lado de uma barreira, mantendo o estatuto e a identidade que tinha em vida”. Para esta resposta integradora, contribuíam práticas como a consideração de uma continuidade da presença do morto nos vários corpos sociais a que pertencia, sendo neles que se processava a intercessão fúnebre<sup>458</sup>. A comemoração fúnebre nas confrarias, tal como foi estudada pela visão histórico-antropológica de James Banker, tinha de facto uma função de coesionamento dos vivos e dos mortos, em que aquelas associações eram as mediadoras entre ambos<sup>459</sup>. Uma mesma organicidade subjaz ao uso da noção de “age group” para classificar os mortos, por Nathalie Zemon-Davies e outros, pois permite “considerar os mortos como fazendo parte das construções coevas da comunidade, localizá-los dentro das estruturas demográficas da sociedade tardo-medieval”<sup>460</sup>. Um exemplo da sua aplicação pela medievalística é o trabalho de Robert Dinn sobre a morte na localidade inglesa de Bury St. Edmund, em que se interpreta o aniversário anual como uma celebração da entrada do morto neste “age-group”<sup>461</sup>. O Autor serve-se ainda dos trabalhos de Victor Turner para analisar o ritual da morte como “ritual de passagem”, que no Ocidente medieval desenvolve a particular característica de esbater a separação entre a morte e a vida, pela insistência na continuidade. Diminuíam-se assim os traumas da perda e facilitava-se a auto-aceitação da morte. A concepção teológica da ressurreição da carne contribuía ainda para minimizar o trauma da morte do corpo. Em resumo, se havia um forte impacto da morte, visível nas complexas instruções para rituais fúnebres, estes tinham

---

<sup>458</sup> Virginia R. Bainbridge, “The medieval way of death: commemoration and the afterlife in pre-Reformation Cambridgeshire”, p. 202, in *Prophecy and eschatology*, ed. Michael Wilks, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 183-204.

<sup>459</sup> *Death in the community: memorialization and confraternities in an Italian commune in the late Middle Ages*, p. 10 e pp. 75 ss., Athens, GA/ Londres, U.Georgia P., 1988.

<sup>460</sup> Apreciação de Peter Gordon, Steve Marshal, no balanço historiográfico feito por ambos na obra que coordenam (“Introduction”, p. 6, *The Place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, pp. 1-16, Cambridge, CUP, 1999).

<sup>461</sup> “Death and rebirth...”, p. 161.

uma função de anulação do medo<sup>462</sup>. O uso desta proposta de leitura antropológica encontra-se ainda na obra fundamental de Paul Binski, *Ritual and representation*, que salienta como a fase final do rito de passagem, a re-integração, concretizada nas cerimónias do ano, se aplicava de facto não só aos mortos, mas também aos vivos<sup>463</sup>.

A dimensão securizante destas práticas é evidenciada na própria natureza da relação com a morte no Cristianismo, como salienta Clive Burgess. De facto, para perceber o alcance dos ritos de comemoração da morte, na Idade Média, é preciso ter em mente que a comemoração do Fundador, no Cristianismo, teve no seu centro uma contínua re-encenação do falecimento daquele, destinada porém a lembrar que há uma vitória sobre a morte. De forma sucinta: a morte era comemorada como um meio de alcançar a vida<sup>464</sup>. A atenção às vertentes positivas da teologia e pastoral é especialmente importante, depois de uma excessiva insistência, durante décadas, na “pastoral do medo”, transformada em autêntico tópico historiográfico<sup>465</sup>. Por fim, é importante referir como a relação de “reciprocidade” entre mortos e vivos, subjacente às práticas fúnebres, poderia não ser de toda expressão de “peso” ou de amarras dos mortos aos vivos, como o pensamento iluminista mais tarde a representou, mas antes sinal de inter-relação, garantia de continuidade passível de auxiliar a suprimir a dor da separação. Segundo estas premissas, J. Hughes apresenta uma interessante análise das capelas familiares como uma instituição representando “um ideal de unidade e permanência”, que era além do mais “semelhante aos desenvolvidos na religião familiar”<sup>466</sup>. Merece ainda referência a análise de J. Aberth, que isola e descreve os mecanismos de que a sociedade medieval se dotou para encarar a morte, realidade

---

<sup>462</sup> Id., pp. 165-166.

<sup>463</sup> Op. cit, p. 50.

<sup>464</sup> “*Longing to be prayed for*”, p. 44 ([O Cristianismo] “(...) has been particularly concerned to remember and, in the mass, symbolically re-enact Christ’s death as an avenue to understanding and realising His teachings about life and redemption); cfr. ainda id., p. 63.

<sup>465</sup> P.Binski, op. cit., na “Introdução” e Capítulo I, fornece uma sugestiva síntese da teologia da salvação; cfr. também E. Mitre Fernández, “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las prostimerías en el Occidente medieval”, pp. 27-48 in *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, ed. Jaume Aurell e Julia Pavon, pp. 27-48, Pamplona, EUNSA, 2002, e R. Swanson, *Religion and devotion*, p. 223, colocando a possibilidade de estar por detrás das “actividades da morte” “uma proclamação de esperança, de profunda esperança de que com o contrato totalmente cumprido, e no verdadeiro espírito da *caritas* recíproca, o Céu ia ser seguramente alcançado?”.

<sup>466</sup> “This emphasis on the dependence of the departed on the suffrages of those still in this world was not necessarily a pessimistic and fearful view of God and Purgatory. It was a way of confronting death, which was made all the more poignant in an age of frequent epidemics, with an expression of solidarity in the local community that encompassed the living and the dead. The crisis of separation was met with an ideal of unity and permanence, represented by the perpetual chantry, which was akin to the ideals propagated in familial religion.” (op. cit., p.47; cfr. ainda o desenvolvimento destas ideias, id., pp. 57-62).

omnipresente, com a naturalidade necessária à sobrevivência psicológica individual e grupal<sup>467</sup>.

Na esteira destas interpretações, seria importante averiguar de que modo a imagem da morte e do macabro, nas nossas fontes, se relaciona com o contexto devocional global, no Portugal da época. Ou seja, ir pouco para além daquilo que elas nos revelam sobre o mesmo, e que já acima tentámos sumariar. No fundo, tentar alcançar as devoções que, explícitas ou implícitas nos prólogos, funcionavam de forma a proporcionar uma “securização” dos fundadores, tal como as fontes acusam e os estudos explicam? No presente trabalho, seria sem dúvida deslocado caracterizar o contexto devocional coevo, no particular da “morte”, já que tal exigira um cotejo de fontes muito para além das nossas possibilidades e limites. Limitar-nos-emos, assim, a referir pelo menos as duas questões que nos parecem mais importantes. Em primeiro lugar, temos a devoção à “misericórdia”, que assume nos prólogos um papel central, nisto se conformando com à importância que lhe têm atribuído ultimamente historiadores da religiosidade portuguesa tardo-medieval. Depois, a devoção à Paixão e Humanidade de Cristo, também ela disseminada de forma muito generalizada. A centralidade destas duas devoções na piedade culta do Portugal da época poderá quanto a nós explicar os contornos positivos da visão da morte pelos nossos testadores.

---

<sup>467</sup> J. Aberth, *From the brink of the Apocalypse. Confronting famine, war, plague and death in the later Middle Ages*, Londres, Routledge, 2001.

## B) Privatização da religião

Num estudo sobre as capelas fúnebres, é imprescindível abordar este contexto devocional. Com efeito, desde há muito que a historiografia relaciona estas instituições com um conjunto de práticas religiosas individualizantes e privadas - confessor próprio, altar portátil, oratório ou capela doméstica, meditação solitária a partir da leitura e da contemplação de imagens sacras. Os contornos da “privatização” não são no entanto consensuais; análises recentes têm mesmo posto em causa a realidade deste fenómeno, ou pelo menos a sua universalidade e homogeneidade. Encontramo-nos de novo num caminho eivado de armadilhas historiograficas – entre a “ascensão do individualismo moderno” e as “permanências do comunitarismo tradicional”<sup>468</sup>; entre a “religião das elites” e a das “camadas populares”; entre a piedade interiorizada e a exteriorizada... As tentativas de resolução do impasse ultimamente feitas centram-se na discussão da operacionalidade, para o período medieval, de distinções como “público/ privado”, ou “eclesiástico/ leigo”; e na interrogação das modalidades das manifestações individuais numa sociedade de base corporativa.

O debate historiográfico é, desde os seus primórdios, um debate “empenhado”. Mesmo numa obra austera como a de K. Wood-Legh, com o seu forte pendor institucional e a sua ampla base empírica, há uma valorização das capelas em função de parâmetros “civilizacionais”. Os aspectos negativos das capelas, fruto de uma religiosidade inspirada pelo medo e expressa numa obsessão quantitativa do sacramento, eram contrabalançados por dois traços que prenunciavam o advento de tempos civilizacionalmente mais evoluídos: o controlo dos eclesiásticos pelos leigos e a afirmação do direito individual a escolher a forma de salvação<sup>469</sup>. Para além do contexto geral de valorização do Protestantismo, estes dois traços são reconduzíveis, claramente, à esfera do “desenvolvimento da privatização”, no sentido que lhe deu Elias: controlar as forças de raiz emotiva e reforçar a autonomia do pensamento individual<sup>470</sup>.

A historiografia é depois vasta, e não é necessário referir aqui de forma pormenorizada cada A., alguns dos quais já evocados quanto à questão do “desenvolvimento do indivíduo”, que, como se compreende, está estreitamente ligada a

<sup>468</sup>Sobre o dilema na historiografia inglesa, C. Carpenter, op. cit., pp. 53-55; Colin Richmond, “The english gentry and religion, c. 1500”, p. 132 in *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*, ed. Christopher Harper-Bill, pp. 121-150, Woodbridge, The Boydell Press, 1991; na historiografia francesa, cfr. Jq. Chiff, “Notes”, p. 227, 244.

<sup>469</sup> K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 309 ss..

esta. Mencionemos apenas dois marcos importantes, no tema específico da “privatização da religião”: Jacques Chiffolleau e Samuel Cohn. Ambos defendem o papel central daquela, a partir da Baixa Idade Média; divergem contudo radicalmente na forma que reveste esse fenómeno histórico. Para o primeiro, ela é eminentemente individual; para o segundo, a privatização é linhagística, em todos os seus aspectos. É óbvio que a divergência de fundo reside na configuração social: para o historiador francês, passou-se o “difícil parto da sociedade dos indivíduos”; para o americano, está-se em presença de uma “aristocratização da sociedade”. Há claras razões empíricas para visões tão opostas<sup>471</sup>, mas tal não chega para explicar conclusões tão dissemelhantes; existe obviamente uma leitura oposta do devir histórico”. Resta por fim sublinhar que, apesar da variedade de autores, esta linha historiográfica mantém questões base que permanecem confusas. No consistiu exactamente a “privatização da religião” tardo medieval? Ela parece revestir várias formas, desde as jurisdicionais (controlo dos clérigos, laicização das prerrogativas eclesiásticas<sup>472</sup>, apropriação do espaço eclesial<sup>473</sup> ou mesmo transferência de propriedade sacra<sup>474</sup>) aos aspectos do foro religioso (privatização das práticas religiosas<sup>475</sup>, recusa da dimensão comunitária da religião<sup>476</sup>, aprofundamento “culto” da devoção individual).

A “descoberta” da dimensão comunitária das capelas pela historiografia inglesa da década de ‘80<sup>477</sup> veio alterar significativamente os dados da questão, obrigando pelo menos a matizá-la. Se as capelas eram pensadas (também) para estabelecer forma de relacionamento com a comunidade, não podiam ser somente expoentes claros de “privatização religiosa”. No mínimo, como têm demonstrado alguns autores, combinam em si dois elementos – a marca individual e o reconhecimento da necessidade de intercessão comunitária, que com frequência passa pela oferta de algum tipo de

<sup>470</sup> Norbert Elias, *O processo civilizacional*, II, pp. 218 ss., Lisboa, D. Quixote, 1990.

<sup>471</sup> Enquanto Jq. Chiffolleau desenha o seu modelo a partir de uma urbe muito específica, Avignon, Samuel Cohn trabalha as cidade-estado do centro de Itália; e, em termos cronológicos, Cohn prolonga alguns dos seus principais trabalhos até ao século XVIII.

<sup>472</sup> Samuel Cohn, *Death and property*, p. 105.

<sup>473</sup> Michele Bacci, op. cit., pp. 298-301.

<sup>474</sup> Samuel Cohn, *Death and property*, pp. 107-09; sobre este aspecto Étienne Hubert veio recentemente fazer uma útil chamada de atenção, já que é preciso ter bem em conta as subtilidades do direito canónico quanto à propriedade eclesiástica (“Election de sépulture et fondation de chapelle funéraire à Rome au XIVe. siècle: donation et concession de l’espace sacré”, in *La Parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, ed A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, pp. 209-227, Roma, Herder, 1995).

<sup>475</sup> M. Vale, op. cit., pp. 8-9, pp. 19-20; C. Richmond, “The english gentry”, pp 143-44, e passim.

<sup>476</sup> O que reconhece um dos defensores da “privatização”, id., p. 199.

<sup>477</sup> É justo assinalar de novo que na historiografia francesa o artigo de Nicole Bériou já em 1971 insistia neste ponto (op. cit., p. 230, pp. 234-35, p. 240); só será retomado porém em 1995, com Martial Staub

contrapartida, desde doações caritativas a contributos litúrgicos<sup>478</sup>. Um dos aspectos mais emblemáticos da teoria da privatização, a “marcação” do espaço sagrado pelos “emblemas” dos comemorados, pode ser vista, pelo menos parcialmente, como uma forma de manter viva a memória dos sufragados, tentando garantir as orações<sup>479</sup>.

A atenção à constituição corporativa da sociedade medieval tem igualmente contribuído para matizar a “tendência privatizante”, em dois aspectos. Por um lado, verifica-se como a religião faz parte das expressões “públicas” colectivas próprias às corporações – mesmo as que não estão directamente ligadas à esfera religiosa, como sejam as câmaras municipais. Por outro, e de forma mais global, o conceito de “privatização” não faz sentido numa sociedade organizada em termos de direitos naturalmente diversos, específicos a cada grupo, por privilégio ou tradição, onde a força das corporações residia tanto na coesão interna como na capacidade de relacionamento externo. Era impossível um “encerramento” sobre si próprio, uma “retirada” dos locais públicos – dos quais a igreja era um dos principais<sup>480</sup>. A vivência religiosa corporativa – fosse municipal, doméstica, confraternal – passava por uma forte afirmação pública, “externa”; mesmo células de grande coesão interna não dispensavam a dimensão comunitária; e, doutrinalmente, a salvação dependia da intercessão dos fiéis. Alguns estudos monográficos sobre a identidade religiosa das corporações têm demonstrado como mesmo as mais coesas não dispensavam a dimensão comunitária e pública. É o caso das linhagens nobres da diocese de York tardo-medieval, estudadas por J. Hughes como exemplo de “vivência religiosa doméstica” relevando da forte auto-identificação sociológica da “casa”; até aí, se a fundação de capelas é o reconhecimento da importância do poder e da riqueza como meios de alcançar a salvação, não existe negação nem da necessidade de intercessão comunitária, nem das vantagens da benfeitoria<sup>481</sup>. Como veremos, numerosas “capelas privadas” são abertas à comunidade,

---

(op. cit.) e 1996, com J.-M. Matz (“Chapellenies et chapelains dans le diocèse d’Angers (1350-1550): éléments d’enquête”, *Revue d’Histoire Ecclesiastique*, t. XCI (1996), pp. 371-397).

<sup>478</sup> B. Dobson, “Citizens”, p. 311-12 e 332; N. Lemaître, op. cit., p. 357, p. 362.

<sup>479</sup> C. Richmond, “Religion”, p. 186, *Fifteenth-century attitudes: perceptions of late medieval England*, ed. Rosemary Horrox, 183-201, Cambridge, CUP, 1994; sobre este aspecto no contexto da discussão historiográfica da privatização da religião, cfr. ainda C. Carpenter, op. cit., 64-66; E. Duffy, *The stripping*, pp. 122-124.

<sup>480</sup> Christine Carpenter defende que, na Inglaterra tardo-medieval, isso seria um “suicídio político” para os senhores: “in this period, above all, when manorial lordship was fading and manorial tenants increasingly subject to the king’s direct authority, it would have been political suicide to retreat into private oratories, where religion, the single significant focus of social life, was concerned.” (op. cit., p. 66).

<sup>481</sup> J. Hughes, op. cit., pp. 44-47.

para tal empenhando os seus proprietários bastantes esforços e meios materiais<sup>482</sup>. Para um outro tipo de corporações, os municípios, vários estudos têm comprovado a importância dada, e os meios materiais gastos, na manutenção dos sufrágios pelos “mortos da circunscrição”, adquirindo as actividades neste sentido uma dimensão pública, mesmo “cívica”. Podia tratar-se da manutenção das capelas dos vereadores, como no caso da cidade de York estudado por Barrie Dobson, que, a propósito da relação público/ privado em torno daquelas instituições, conclui precisamente que elas “present the most ambitious – and most costly – attempts ever made to reconcile and even merge the different spiritual needs of church and city at a deeply personal level”. Podia também exprimir-se de outras formas mais genéricas, como os diferentes cuidados institucionais pelas almas dos mortos, levados a cabo pelas autoridades municipais e régias de diversos locais, de Veneza ao Languedoc, passando por Lisboa, como comprovam os estudos de Rona Goffen<sup>483</sup>, Michelle Fournié e Ch.Petayvie<sup>484</sup>, e como esperamos ter demonstrado na III parte deste trabalho<sup>485</sup>. A “privatização” da religião está bem ausente deste tipo de atitudes e instituições, que assumem o “cuidado pelos mortos” como um encargo colectivo, até ao nível da própria salvação das almas das autoridades responsáveis. Como já referimos, pensamos que o corolário de tudo isto foi a constituição das próprias almas como mais um “corpo” nesta sociedade, com capacidades de defesa colectiva legalmente consagradas.

É por fim importante mencionar que tem vindo a ser posto em causa o próprio conteúdo desta “religião privada”. Os estudos que a formularam historiograficamente apresentaram-na como uma manifestação de religiosidade culta, adstrita às elites sócio-culturais, doutrinalmente informada (por vezes em demasia, no entender da hierarquia eclesiástica) e com tendências espiritualizantes. Opor-se-ia assim a uma “outra religiosidade”, própria das camadas populares, inculta, materializante, exteriorizada. A crítica a estas dicotomias é já antiga na historiografia, pelo que não iremos alargar-nos sobre o tópico<sup>486</sup>; é no entanto necessário insistir que o tema da “privatização da religião” tardo-medieval nem sempre tem sido escrutinado a partir dele. Deve-se a Eamon Duffy uma inovadora análise neste sentido, precisamente a partir de um dos

---

<sup>482</sup> Cfr. infra, pp. 509 ss..

<sup>483</sup> R. Goffen, op. cit., p. 26.

<sup>484</sup> “Les élites urbaines et la mémoire des morts”, p. 241, p. 258-259.

<sup>485</sup> Cfr. supra, pp. 124 ss..

<sup>486</sup> Cfr. Jean-Claude Schmitt, “La fabrique des saints”, p.pp. 289 ss, *Annales E. S. C.*, ano 39, nº 2 (Março-Abril 1984), pp. 286-300, ou “Introduzione”, *Religione, folklore e società nell’Occidente medievale*, pp. 1-27, Roma/ Bari, Laterza, 1988.



mais emblemáticos sinais de privatização religiosa, os livros de horas. Detenhamo-nos um pouco nela, dado que se revelará especialmente útil para a interpretação dos nossos dados.

Os livros de horas são tradicionalmente consideradas como testemunhos de literacia e de devoção interiorizada. A sua leitura durante a missa conduziria a uma experiência diferente da mesma, mais devota e personalizada; a oração quotidiana por eles possibilitada aproximaria a vivência religiosa dos leigos aos modelos clericais e mesmo monásticos<sup>487</sup>. Ora, a partir de uma análise tanto da “democratização” destas obras possibilitada pela produção em massa (em especial depois da generalização da imprensa)<sup>488</sup>, como dos seus conteúdos, Eamon Duffy defende que a experiência religiosa por elas proporcionada não era necessariamente diversa, em termos qualitativos, da experimentada pelos “iliteratos”<sup>489</sup>; que as orações neles presentes estavam com muita frequência ligadas a promessas exorbitantes de salvação dos perigos mais variados ou da morte<sup>490</sup>; que o conteúdo devocional era muitas vezes bastante convencional<sup>491</sup>; que, por fim, o seu uso pelos próprios círculos devotos nem sempre andou longe das “práticas mágicas”<sup>492</sup>. E não se pense que estas características são apanágio desse “livro para leigos”, tão pernicioso no entender dos reformadores protestantes e católicos<sup>493</sup> (mas que era usado por leigos tão “ortodoxos” como D. Duarte ou a Rainha D. Leonor). A presença nos missais e rituais das mesmas ou outras lendas, explicações fantasiosas, promessas fantásticas e instruções mágicas para as cerimónias litúrgicas, a que aludiremos<sup>494</sup>, vem estilhaçar ainda mais distinção entre religião oficial e “não oficial”<sup>495</sup>. Não foi por acaso que o Concílio de Trento organizou

<sup>487</sup> Jean Leclercq, “Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge” pp. 153-54, *Études de pastorale liturgique*, Paris, Le Cerf, 1944; Paul Saenger, “Books of hours and the reading habits of the later Middle Ages”, *Scriptura e Civiltà*, 9 (1985), pp. 239-269; Claudio Leonardi, “Devozione privata e devozione liturgica nel Medioevo”, pp. 11, *Pregare nel segreto. Libri d'ore e testi di spiritualità nella tradizione cristiana*, pp. 7-13, Roma, Ed. di Luca, 1994; Mário Martins, *Guia geral das Horas*, p. 15.

<sup>488</sup> *The stripping*, p. 223, p. 234. É também interessante a este respeito o artigo de John Bossy, “Christian life in the Middle Ages: prayers”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th s., 1 (1991), pp. 137-148, com a resposta de V. Reinburg [referindo as novas perspectivas dos seus trabalhos e dos de E. Duffy], id., pp. 148-150.

<sup>489</sup> *The stripping*, p. 123.

<sup>490</sup> *The stripping*, pp. 266-98; cfr. ainda pp. 234 ss, para a génese das orações mais comuns dos livros de horas.

<sup>491</sup> Idem, p. 123.

<sup>492</sup> Idem, pp. 253-256, p. 278, p. 284 e p. 294.

<sup>493</sup> V. Reinburg, “Hearing lay people’s prayers”, pp. 29 ss..

<sup>494</sup> Cfr. supra, pp. 372 e 412 ss..

<sup>495</sup> E. Duffy, *The stripping*, pp. 279-82; p. 287, pp. 293-98.

a reforma dos missais e que, pelo menos nos países ibéricos, a Inquisição colocou no *Index* numerosos livros de horas<sup>496</sup>.

A nossa documentação fornece-nos vários elementos sobre as práticas tradicionalmente atribuídas à “privatização da religião”, que procuraremos de seguida analisar, conjugando-a com outras fontes sobre a religiosidade portuguesa da época, para melhor a contextualizar. Vejamos em primeiro lugar a questão da literacia religiosa e devocional. Os documentos em análise contêm algumas menções a livros: vários referem livros litúrgicos, a propósito do recheio das capelas; um fundador menciona o “livro de rezar” da sua mulher, e três eram possuidores de livros de horas ricamente iluminados; por fim, na carta de fundação do mosteiro da Rosa, Luís de Brito e Joana de Ataíde incluem o que poderemos chamar de “pequena biblioteca espiritual”, para além dos livros “assi de canto como de rezar que necessários forem para a entrada do mosteiro”<sup>497</sup>.

### 1. A posse e o uso dos livros de horas

Começemos pelos livros de horas, dada sua centralidade nesta temática. Na sociedade portuguesa tardo-medieval, a sua presença está atestada de forma mais pontual do que noutros locais da Europa mas, durante o século XV e inícios do XVI, são presença obrigatória nos oratórios, ou espólios vários, de personagens da alta nobreza. Os Infantes de Aviz, seguindo o exemplo do rei seu pai, são conhecidos pela sua extrema literacia devocional: posse de livros religiosos, leitura dos mesmos, tradução de obras devocionais, uso pessoalizado de livros de rezar, instruções ao clero sobre forma e conteúdo de sermões a pregar<sup>498</sup>. No campo que nos interessa, D. João I traduziu, ou adaptou, uma “horas de Nossa Senhora” e “salmos de finados”, de que talvez ainda hoje exista uma cópia tardia<sup>499</sup>. D. Duarte possuiu umas Horas de rica

<sup>496</sup> Sobre a reforma dos missais, cfr. *infra*, pp. 372 ss.; sobre a censura dos livros de horas, J. L. González Novalín, “Misas supersticiosas”, cit., p. 15; para Portugal, Sousa Viterbo, “A livraria real, especialmente no reinado de D. Manuel”, p. 49, *História e memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, n.s., 2ª classe, t. IX, p. 1, (1902), pp. 1-73.

<sup>497</sup> Reg. 140, fl. 172.

<sup>498</sup> Cfr. *supra*, pp. 112 ss..

<sup>499</sup> Para a discussão dos contornos desta “apropriação”, Mário Martins, *Guia Geral das Horas*, pp.36-37 e mais recentemente, no contexto dos seus estudos sobre a tradução na corte dos Avis, Aires A. Nascimento, “As livrarias dos Príncipes de Avis”, pp. 277-278, “Literatura religiosa”, cit., pp. 122-123 e “A tradução portuguesa da *Vita Christi*”; a identificação das “horas de Santa Maria” joaninas com o “livro de Horas” “Iluminado 4” da BN foi feita por Mário Martins em 1960 e consolidada em 1971, *op. cit.*, pp. 37-42. Este códice foi editado por Cláudia Pereira, *Um livro de horas esquecido*, que data a cópia de finais do

iluminura, propositadamente encomendadas na Flandres e hoje depositadas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo<sup>500</sup>; foi seu leitor assíduo e, a exemplo de muitos proprietários de obras semelhantes, personalizou-as de forma afectiva, acrescentando-lhes orações pela alma dos pais<sup>501</sup>. A sua mulher, D. Leonor de Aragão, deixa em testamento o “meu breviário novo”<sup>502</sup>, e umas “horas de Santa Maria” encontravam-se no espólio do convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão, de cuja fundação foi impulsionadora, e que guardava muitos objectos por ela doados<sup>503</sup>. Os seus irmãos Pedro, Fernando e Henrique possuíam livros de horas, tendo o primeiro composto uma “oras de confissom”, como refere o Eloquentes no *Leal Conselheiro*<sup>504</sup>. A sua irmã Isabel possuía vários e, se há que ter em conta o ambiente da Borgonha onde casara, os testemunhos relativos aos irmãos provam que não fora apenas nele que adquirira o gosto por esta forma de oração<sup>505</sup>.

Este hábito devocional continuou nas gerações seguintes da família real, como testemunha a posse de um “breuiario de rezar” pelas Infantas D. Catarina e Joana, filhas de D. Duarte (1453)<sup>506</sup>, e de dois livros de horas preciosos, em iluminura e encadernação, pelo Condestável D. Pedro de Aragão, filho do Duque de Coimbra e um dos nossos fundadores<sup>507</sup>. São conhecidos através de um inventário *post-mortem* da livraria do condestável, no qual se menciona o uso habitual de um deles por D. Pedro, o

---

século XV (p. 47). Os livros de horas quatrocentistas existentes nas bibliotecas, arquivos e outras entidades públicas dos distritos de Lisboa, Aveiro, Beja, Braga, Bragança, Coimbra, Évora, Leiria, Portalegre, Porto, Setúbal, Viana do Castelo e Viseu estão inventariados no *Inventário dos códices iluminados até 1500*, coord. Isabel V. Cepeda, Teresa D. Ferreira, vols. 1 e 2, Lisboa, BN, 1994-2001; a maior parte não tem identificação de proprietário e sobre vários não há certeza que tenham estado em Portugal no século XV (cfr. Maria Teresa Serra, *Dois livros de horas do século XV da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora*, vol. 1, pp. 33-34, Lisboa, tese de mestrado em História de Arte apres. à FCSH da UNL, 1998; sobre o tema ver ainda, da mesma A., *Livros de horas em Portugal no século XV*, Lisboa, BN, 1999).

<sup>500</sup> Mário Martins, *Guia Geral*, pp. 49-54 e 63.

<sup>501</sup> Mário Martins, “As orações que D. Duarte”, cit.; sobre a prática de acrescentar orações, cfr. Virginia Reinburg, “Prayer and the Book of Hours”, in *Time sanctified: the Book of Hours in medieval art and life*, dir. Roger Wieck, pp. 39-44, N. Iorque, G. Braziller/ The Walters Art Gallery, 1988.

<sup>502</sup> S. Viterbo, “A Livraria Real”, pp. 9-10; Mário Martins, *Guia geral*, p. 43.

<sup>503</sup> IAN/TT, *Santa Maria da Piedade de Azeitão*, lvº 18 (“livro velho do tombo”), fl.23 (inventário quatrocentista s.d., posterior a 1440).

<sup>504</sup> Mário Martins, *Guia Geral*, pp. 43-44.

<sup>505</sup> Monique Sommé, *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XVe. siècle*, p. 452, Vileneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998; *Isabelle du Portugal, duchesse de Bourgogne (1397-1471). Catalogue de l’Exposition*, p. 53, Bruxelles, Ed. Bibliothèque Royale Albert Ier., 1991.

<sup>506</sup> Sousa Viterbo, “A Livraria Real”, p. 10; dos docs. aqui citados o que contém a referência é o IAN/TT, *Chancelaria de D. Afonso V*, lvº 10, fls. 80v e 81.

<sup>507</sup> Reg. 168; sobre os livros de horas, Mário Martins, *Guia geral*, p. 43.

que constitui de facto o único testemunho de uso directo de um livro de horas por um dos nossos fundadores, como veremos adiante<sup>508</sup>.

Nas primeiras décadas do século XVI, a posse de livros de horas pela Família real e círculos a ela mais ligados, evolui no sentido da multiplicação de exemplares e da sua crescente tesauroização. A Flandres afirma-se como a principal área de proveniência destas preciosidades, bem como de outras obras de arte religiosa<sup>509</sup>, num movimento que se alarga aos círculos cortesãos, como vemos adiante, ao analisar os retábulos mencionados pelos nossos testadores<sup>510</sup>. O gosto dos Braganças pelos livros de rezar preciosos data de antes da ascensão da dinastia ao trono – a Duquesa D. Beatriz, mãe de D. Manuel, cujo enxoval de casamento, em 1445, já incluía o recheio de uma capela privada<sup>511</sup>, possuía pelo menos três breviários e um “livro de rezar”, que constam dos inventários realizados em 1507, após a sua morte. Eram obras iluminadas e com ricas encadernações, ornadas pelos brasões e sinais dos proprietários<sup>512</sup>. A sua filha D. Leonor foi dona de várias outras obras similares, que constam dos inventários (parciais) da sua biblioteca e doações, alguns dos quais chegaram até aos nossos dias<sup>513</sup>. O seu régio irmão possui obviamente várias destas preciosidades devocionais. Subsiste apenas o inventário de uma parte da livraria de D. Manuel, e mesmo assim dela constam inúmeros livros de rezar, de tipologia nem sempre fácil de identificar<sup>514</sup>. A sua filha D.

<sup>508</sup> Mário Martins, *Guia geral*, p. 43.

<sup>509</sup> Maria Teresa Serra, *Dois livros de horas*, pp. 29-34; Pedro Dias, “O brilho do Norte. Portugal e o mundo artístico flamengo, entre o gótico e a renascença”, p. 35 e passim, *O brilho do Norte. Escultura e escultores do Norte da Europa em Portugal. Época manuelina*, ed. CNCDP, pp. 25-73, Lisboa, CNCDP, 1997.

<sup>510</sup> Cfr. *infra*, pp. 494 ss..

<sup>511</sup> No contrato de casamento, pp. 292-293, in HGCRP, “Provas”, vol. I, p. III, pp. 289-296.

<sup>512</sup> Listas de bens constantes do “Livro da receita e despesa dos bens que deixou a May del Rey D. Manuel em seu testamento para cumprimento dos seus legados”, ed. por A. Braancamp Freire em “Inventário da Infanta D. Beatriz. 1507”, *Archivo Histórico Português*, vol. IX (1904), pp. 64-110 (p. 89 e p. 102); sobre esta senhora e a sua religiosidade, cfr. Maria de Lurdes Rosa, “A fundação do convento...”.

<sup>513</sup> Encontram-se na BN dois livros de horas que pertenceram à Rainha, os Iluminados 165 e 166 (este último atribuído com probabilidade); quanto aos inventários, cfr. a mais recente tentativa de reconstrução da biblioteca leonorina, e bibliografia aí citada, em Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, pp. 890-914 (livros em questão nas pp. 891-892, 910, 912; pela estrutura dos inventários não é possível destinar, em alguns casos, se se tratam de obras diferentes).

<sup>514</sup> O inventário que subsiste é o do recheio da “guarda-roupa” régia, já depois de efectuadas as partilhas entre os filhos, antes da morte do rei; o documento está também truncado em grande parte, faltando a capela (A. Braancamp Freire, “Inventário da Guarda-roupa de D. Manuel”, p. 414, *Archivo Histórico Português*, II, pp. 381-417) (minimiza a perda o facto de que, em outros inventário que conhecemos, os “livros de horas” se encontrarem geralmente nas dependências privadas e não na capela). A parte relativa aos livros foi editada por S. Viterbo, “A Livraria Real”, cit., pp. 11-23, onde se encontram as informações sobre a natureza e limites do inventário (pp. 9-10); na ed. cit., livros de horas/ de rezar, nas pp. 390, 410-11, 414 (breviários). Numa carta de quitação dada por D. João III a um dos fidalgos responsáveis pelos objectos, Pero de Carvalho, em 1535 (sic), referem-se ainda “dezasseis livros de rezar com goarnições d ouro allgu s delles” (ed. em id., pp. 416-417).

Beatriz leva igualmente vários livros de horas preciosos no enxoval de casamento, datado de 1522<sup>515</sup>, e a sua nora D. Catarina, depois rainha, será uma das maiores possuidoras destas obras<sup>516</sup>; do que se conhece da livraria régia de D. João III, constam variados livros afins, como seria de esperar<sup>517</sup>. Fora dos palácios reais, existiam porém livrarias também ricamente providas. Um exemplo significativo será o do opulento Paço de Vila Viçosa, onde, pelo inventário feito em 1564 (que abrange porém bens desde, pelo menos, D. Nuno Álvares Pereira), existiriam, por entre os oratórios privados e a capela, onze “livros de horas” e seis breviários<sup>518</sup>. Cumpre por fim referir uma das mais emblemáticas manifestações do interesse e apreço manuelino pelos “livros de rezar” preciosos, que testemunha das várias modalidades de que se revestiram aqueles: devoção, ostentação e catequização. Referimo-nos à “prenda” destinada ao Prestes João, preparada na corte régia entre 1514 e 1515, constam duas daquelas obras devocionais, iluminadas e ricamente encadernadas, uma para o rei-sacerdote e outra para a sua mulher, esta última uma prenda pessoal da Rainha. Além destas, claros objectos de luxo personalizados e únicos, D. Manuel manda incluir os congéneres destinados “à divulgação” – cem livros de horas de Nossa Senhora, impressos, em português, dotados de sólidas encadernações em tábuas e couro, certamente destinadas a garantir a sua longevidade<sup>519</sup>.

Devemos contudo interrogarmo-nos sobre a existência de “livros de rezar” em outros círculos sociais. Os dados existentes - bastante escassos, deve dizer-se<sup>520</sup> - apontam para a quase ausência daquelas obras fora dos estratos mais elevados e mesmo para o seu uso como forma de estabelecer rígidas linhas de distinção social. É o caso flagrante do alcaide de Castro-Marim, Garcia de Melo, no início do século XVI: este oficial régio viu-se alvo de uma inquirição por comportamentos violentos para com a população; entre eles, contava-se a ameaça de expulsar da igreja, pelos cabelos, todas as mulheres que rezassem na igreja “por livros”, ajoelhadas num tapete, uma vez que tal só

<sup>515</sup> Inventário do dote, ed. HCGRP, “Provas”, vol. II, p. II, pp. 27-81 (livros de horas pp. 47-48).

<sup>516</sup> Sobre isto e os vários inventários, que têm vindo a ser publicados desde S. Viterbo, “A livraria real”, é útil o estudo anexo a *Livro de horas de Rouen. Século XV. IL. 42 da BNL. Estudo de Martin de Albuquerque*, pp. 28-29, Lisboa, Inapa, 1997.

<sup>517</sup> Inventário dos livros existentes no Palácio de Évora, em S. Viterbo, “A Livraria Real”, pp. 24 ss.

<sup>518</sup> IAN/TT, AHMF- *Inventário do Senhor Duque D. Teodósio*, fls. 36-39, fl. 262-63, fl. 321 e fl. 376.

<sup>519</sup> Ed. desta lista cit. supra, p. 306, nt. 293.

<sup>520</sup> Para além da fundamental introdução de Mário Martins às Horas de D. Duarte, não há praticamente nenhum estudo sobre o assunto. A escassez de dados parece coincidir com os provenientes da nossa amostra documental principal, que será analisada separadamente de seguida.

poderia ser feito pela mulher do alcaide...<sup>521</sup> Do mesmo modo, uns anos mais tarde, em 1533, o poeta-cortesão Garcia de Resende pode indicar, entre outros tesouros valiosos, como moedas de ouro, panos da Índia, ou vidros, o seu “liuro de rezar”, atribuindo-lhe o elevado valor de 500 cruzados<sup>522</sup>. Surgem algumas figuras de menor monta na posse de livros de horas, mas tal deve-se a uma circunstância particular: contactos “profissionais” com as zonas europeias de grande produção daquelas obras, como a Flandres e a Itália. É o caso, respectivamente, do secretário e depois “maitre d’hôtel” da Duquesa de Borgonha D. Isabel, o português João Vasques, que foi possuidor de um exemplar manuscrito e iluminado, no qual após as suas armas, e que identificou com a data de “Bruges, MCCCCLXVIII”; e de Afonso Eanes, procurador do rei de Portugal em Itália, que em 1426 manda fazer em Florença um livro de horas, insistindo na qualidade das iluminuras e confidenciando a D. Gomes, seu intermediário que “sendo bem feito, será a joia de que eu mais serei contente”<sup>523</sup>. Assim, apesar de expostos a influências mais cosmopolitas, também estes “estrangeirados” arrolavam os seus livros de horas como um bem pessoal, luxuoso e precioso. E nem a transformação que a produção impressa de livros de horas acarretou, noutros locais, parece ter tido grandes efeitos em Portugal. Até meados do século XVI, não houve impressão de livros de horas no Reino, o que contrasta fortemente com a vizinha Espanha, para não referir os países do Norte da Europa ou Itália<sup>524</sup>. A primeira impressão de um livro de horas em português data de 1500, e teve lugar em Paris<sup>525</sup>; eram dela oriundos, porventura, os “cem livros de horas em linguagem” que D. Manuel planeou enviar ao Prestes João, como acima referimos. Não há porém quaisquer outros testemunhos da sua circulação em Portugal.

É este o contexto em que devemos integrar as referências a livros de horas que encontramos, no conjunto dos nossos fundadores – e que, de facto, coincidem de perto com o panorama geral. Com efeito, as três personagens de que temos testemunho de posse destas obras situam-se ou na família real e nas altas esferas cortesãs, formal ou

<sup>521</sup> Luís Miguel Duarte, “Garcia de Melo em Castro Marim: a actuação de um alcaide-mor no início do século XVI”, p. 140 e p. 148, *Revista da Faculdade de Letras do Porto. História*, 2ª s., 5 (1988), pp. 131-149.

<sup>522</sup> Testamento de Garcia de Resende, pp. 428-29, in *Cancioneiro Geral*, ed. cit., vol. V, pp. 423-432.

<sup>523</sup> Dados coligidos por Mário Martins, *Guia Geral*, pp. 31 e 32, a partir dos trabalhos de Sousa Viterbo e Eduardo Nunes. Sobre João Vasques e os seus outros livros, cfr. Jean Paviot, *Portugal et Bourgogne au XVe. siècle*, pp. 125-127, Lisboa/ Paris, CNCDP/ Centre Culturel C. Gulbenkian, 1995; sobre a sua carreira, M. Sommé, *Isabelle du Portugal*, pp. 326-327.

<sup>524</sup> S. Viterbo, “A Livraria Real”, pp. 43-44.

<sup>525</sup> S. Viterbo, id.; sobre este livro, de que se conhece actualmente um único exemplar, na *Library of the Congress*, cfr. F. Leite de Faria, “O primeiro livro de horas em português impresso na França: as «Horas

informalmente<sup>526</sup>. Estão no primeiro caso o condestável D. Pedro, pertencente à família real<sup>527</sup>, assim como D. Álvaro da Costa, armeiro-mor do rei D. Manuel, seu camareiro e embaixador, e personagem de vasta influência política no reinado do Venturoso<sup>528</sup>; no segundo, Álvaro Vaz, que se apresenta como cavaleiro da Casa do Rei, cidadão de Lisboa, cavaleiro da Ordem de Santiago e “sobrinho do Cardeal que Deus haja”<sup>529</sup> – e que, a julgar pelo seu testamento, acrescenta a estas credenciais uma vasta fortuna e a experiência de estadias em Itália. Os perfis de todos eles, portanto, coincidem em vários pontos com os dos detentores acima evocados. Vejamos agora com o detalhe possível, como se relacionam eles com os seus livros de horas.

Inserimos acima o Condestável D. Pedro na “geração de Avis”, e de facto as linhas gerais da sua vida e obra são a vários títulos indissociáveis da dos seus régios primos. Não cabe aqui uma menção larga a esta personagem; referiremos contudo que, tal como seu pai, foi dedicado às letras, deixando uma importante obra<sup>530</sup>. Avulta entre esta, no contexto que nos interessa, o longo poema *Coplas del menosprecio e contempto de las cosas fermosas del mundo*, que tem na sua génese o *De consolatione*, de Boécio<sup>531</sup>. D. Pedro, com efeito, era possuidor de uma vasta cultura, em que a vertente devocional tinha grande importância - ainda que, como refere Luís Adão da Fonseca, a intencionalidade política não estivesse ausente dos seus escritos de carácter moralizante<sup>532</sup>. A biblioteca que deixou é de tal um expoente. Como referimos, é no inventário desta que surgem mencionados dois livros de horas, ambos ricamente encadernados: o primeiro, com as armas da Catalunha e a empresa do Condestável, era um livro de “ores scrits en pergamins, istoriades, ab diversos officis, ço es de nostra

---

de Nossa Senhora» por Frei João Claro”, *V centenário do livro impresso em Portugal, 1487-1987. Colóquio sobre o livro antigo. Lisboa, 23 a 25 de Maio de 1988. Actas*, pp. 93-99, Lisboa, BN, 1992.

<sup>526</sup> Devemos anotar que, apesar do elevado elitismo social que parece caracterizar a posse de livros de horas, nos parece-nos difícil que mais nenhum dos nossos fundadores tivesse obras dessas – até porque vários deles são de nível pelo menos tão alto como os que se seguida analisamos. Não temos qualquer dúvida que estamos perante um problema heurístico: o testamento revela apenas uma parte da vida religiosa dos leigos. De resto, como se verá pelo texto, duas das menções a livros de horas de fundadores provêm de outras fontes, que tivémos a sorte de localizar.

<sup>527</sup> Reg. 168.

<sup>528</sup> Reg. 7. Sobre ele cfr. infra, pp. 356 ss..

<sup>529</sup> Reg. 13.

<sup>530</sup> Sobre ele, Luís Adão da Fonseca, *O condestável D. Pedro de Portugal*, Porto, INIC, 1982; o inventário da biblioteca, primeiro divulgado entre nós por T. Braga (*História da universidade de Coimbra*, vol. 1, p. 231 ss, Lisboa, Typ da Real Ac. das Sc. de Lisboa, 1892), foi depois criteriosamente editado por C. Michaëlis de Vasconcelos, no “Apêndice” à ed. da *Tragedia de la Insigne Reina Doña Isabel*, 2ª ed., Coimbra, Impr. Universidade, 1922.

<sup>531</sup> Aida Fernandes Dias, “D. Pedro, IV Condestável de Portugal. Breve esboço biográfico”, p. 31, intr. a Condestável D. Pedro, *Coplas del menosprecio e contempto de las cosas fermosas del mundo*, Coimbra, Livraria Almedina, 1976.

<sup>532</sup> “A morte como tema de propaganda política”, pp. 530-532.

dona, del sanct esprit e altres, e a la fi es scrit lo quicumque vult”; o segundo, com as armas de Portugal, era de uso pessoal e quotidiano: “unes ores ab les quals lo dit Senyor (Rey) fahia lo offici”. Tal como no caso dos seus régios parentes, também estas “horas” eram “belles et de molta valua”<sup>533</sup>.

O uso devoto do “livro de horas” que estas menções nos comprovam é infelizmente impossível de garantir no caso que estudaremos de seguida, que em contrapartida nos fornece dados sobre um enquadramento mais doméstico. Referimo-nos a Álvaro Vaz, fundador em 1520 de uma rica capela na igreja de Santa Justa de Lisboa. Já acima apresentámos seu enquadramento social; debruçemo-nos agora sobre o “livro de rezar” de que menciona explicitamente a posse. Sobre o livro em si, pouco mais sabemos além da sua circulação feminina, o que não admira<sup>534</sup>: pertencera à mulher e deveria ficar à sobrinha desta, afilhada dele. Mas a menção no testamento junto a um conjunto de objectos significativos, todos eles a doar à mesma sobrinha, fazem-nos conjecturar que estaria integrado num oratório privado: uma “vera Cruz com o lenho”, um castiçal de oratório e uma “táboa de Nossa Senhora do Popolo”. Sobre o castiçal, Álvaro Vaz acrescenta a importante informação que o trouxera de Roma. A julgar pela invocação, é possível que o quadro tivesse a mesma origem<sup>535</sup>. Será conjecturar muito defender que o “livro de rezar” poderia ter também vindo de Itália? Outras menções no testamento mostram-nos não só que Álvaro Vaz trouxe de Roma bens culturais profanos (por exemplo, mármore com capitéis <sup>536</sup>), mas também que por lá andou em peregrinação: deixa a um outro sobrinho da mulher, Diogo Lobo, umas pedras de âmbar que tinham sido a sua avó, e que ele tocara em “muitas Reliquias em Roma quando lá foy primcipalmente na Santa ueronica”<sup>537</sup>. Os facto de só ao

<sup>533</sup> Na ed. do inventário de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *Tragedia*, pp. 133-4 e pp. 142-43.

<sup>534</sup> Alguns autores sugerem que o livro de horas era mais usado pelas mulheres do que pelos homens: Guy Lobrichon, op. cit., p. 196; Marjorie C. Woods, “Shared books. Primers, psalters and the adult acquisition of literacy among devout laywoman and woman in orders in late medieval England”, pp. 183-184, *New trends in feminine spirituality. The Holy Women of Liège and their impact*, ed. Juliette Dor (et al.), pp. 1771-93, s.l., Brepols, 1999; defendendo que pelo menos existiam versões “mais femininas que outras”, Danièle Alexandre-Bidon, “Prier au féminin? Les livres d’heures des femmes”, *«Homo religiosus»: autour de Jean Delumeau*, pp. 527-534, Paris, Fayard, 1997.

<sup>535</sup> Reg. 13, fl. 42v-43. A formulação permite outras interpretações, nomeadamente a da existência real de um oratório: “Item mando que se dem a Semhora Dona Maria Loba sua afilhada, sobrinha de sua molher hua alcatifa noua grande que esta dentro da arca grande, e a uera cruz que tem o lenho e o liuro de rezar que foy de sua Tia e hum castiçal pequeno com hum candieiro da cofra que ele trouxe de Roma pera hum horatorio que esta em h a arca emcourada, e assim a taboa de Nossa Senhora do Popolo que está na archa dos seus uestidos”. Seguimos a que nos pareceu mais correcta.

<sup>536</sup> “Item manda que Lopo Careyro seu testamenteyro tome os marmores com seus capiteis que estam na logea em suas casas asy como os troxe de Roma pois nunca os mais vio para as suas casas”. (Reg. 13, fl. 42v).

<sup>537</sup> Idem.



aproximar-se a morte deixar todos estes objectos aos sobrinhos, não mencionando outras obras semelhantes, poderão indicar que Álvaro Vaz utilizou o “livro de rezar”? Como acima defendemos, o seu testamento testemunha, a vários títulos, de algum empenhamento religioso e de profundidade devocional<sup>538</sup>. Assim, talvez seja possível que Álvaro Vaz rezasse pelo livro de horas da mulher e que, tal como ela, agora sem dúvidas, possuísse uma vivência religiosa doméstica.

Vejamos por fim que conhecimentos nos traz o estudo do último possuidor de livros de horas da nossa documentação, D. Álvaro da Costa. O caso é particularmente interessante, pela riqueza das fontes, e perdoar-se-nos-à assim uma porventura excessiva abordagem do tema...

A informação sobre a vida e as características pessoais de D. Álvaro da Costa é bastante desigual, sendo especialmente escassa ou pouco fiável no que diz respeito às origens e às primeiras décadas de vida do personagem. No campo que nos interessa, este facto é tanto mais incómodo quanto não nos permite perceber a genuinidade dos seus hábitos religiosos, que surgem de tal forma plasmados à da corte manuelina (e cortes limítrofes) que quase arriscariamos qualificá-los de “cortesãos”. Dir-se-ia que Álvaro da Costa procura imitar os modelos daqueles que eram os seus grandes protectores (a Duquesa de Beja, D. Leonor e D. Manuel) e que parecem ser os responsáveis pela importante posição social que alcança na maturidade. Reforça-nos esta impressão o facto de Álvaro da Costa estar perfeitamente inserido num grupo de “recém-chegados” à corte - «parvenus», chama-lhes Anselmo Braamcamp Freire<sup>539</sup> – que recorreram ao parâmetro religioso, de forma algo sistemática, para reforçar e completar a sua ascensão social. Sob este prisma, já referimos, ou iremos referir, alguns deles: Antão de Faria (camareiro-mor, tal como D. Álvaro da Costa, facto relevante, como iremos ver), Vasco Eanes Corte-Real, Brás Afonso Correia e o genro Rui de Figueiredo, Rui Gomes de Alvarenga e o filho Lopo Soares, Gonçalo Vasques de Castelo-Branco, o filho e o neto<sup>540</sup>. A actuação religiosa destes personagens caracteriza-se pela progressiva ligação e implantação em locais eclesiásticos socialmente prestigiados, tanto em termos de conduta terrena, como de organização dos sufrágios fúnebres; pela aquisição de hábitos de vivência religiosa doméstica, quicá linhagística (confessores privados, oratórios domésticos, posse de livros de horas, gosto por objectos devocionais de luxo); e por

<sup>538</sup> Cfr. pp. 323, 329 (prólogo testamento), 331 (benfeitor), Quadro X (confrade), 461 (clérigo amigo).

<sup>539</sup> *Crítica e História*, p. 369, e p. 254.

uma simultaneidade de investimentos em outros parâmetros de sucesso cortesão, como a aquisição de residências em locais nobres, a instituição de morgadios de forte pendor linhagístico, a adopção de hábitos sociais mais ou menos sumptuosos. Não se torna assim nada fácil perceber se, e como, os comportamentos religiosos mais relacionados com o foro devocional, têm algum nível de individualidade; ou, tentando saltar aporias historiográficas, como se construía, em corte, uma religiosidade própria. Tentemos escrutinar estes aspectos precisamente através do estudo de D. Álvaro da Costa.

D. Álvaro da Costa distinguiu-se por uma brilhante carreira áulica, que merece, sem dúvida, um estudo aprofundado<sup>541</sup>. Parece ter sido oriundo de uma família da pequena/ média nobreza, sediada em S. Vicente da Beira<sup>542</sup>. Aparece-nos pela primeira vez, na documentação régia, como “moço da guarda-roupa”, em 1499; dois anos mais tarde é mencionado, sem cargos, como “cavaleiro da Casa Real”, auferindo de uma tença de 21.000 reis<sup>543</sup>. Pouco depois, em Março de 1501, encontramos a primeira menção ao desempenho do cargo de “guarda-roupa”<sup>544</sup>; segundo Anselmo Braamcamp Freire, Álvaro da Costa tê-lo-à “comprado” a Fernão Lopes Correia, que desempenhara a função pelo menos desde 1498, e que era, ou viria a ser, seu concunhado, uma vez que um e outro eram casados com duas irmãs da família dos Paivas<sup>545</sup>.

<sup>540</sup> Gonçalo Vasques Castelo Branco: pp. 295, 392-393; Brás Afonso Correia, pp. 291 ss.; Antão de Faria e Rui Gomes de Alvarenga, p. 295; Vasco Eanes Corte-Real, pp. 280 ss..

<sup>541</sup> Estando este fora dos limites do presente trabalho, limitamo-nos a indicar as balizas gerais e, em nota, as muitas dúvidas sobre as mesmas. Esperamos retornar a esta personagem num futuro trabalho.

<sup>542</sup> É o local de origem referido pelas genealogias seiscentistas, que nisto são corroboradas por documentação indirecta: em 1504, recebe a administração de uma capela vaga um certo Pero do Cocho, escudeiro, morador em S. Vicente da Beira, referido na carta régia como “cunhado de Álvaro da Costa, cavaleiro da Casa Real” (IAN/ TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 22, fl. 21v-22). Um acórdão da relação de 1623, de Tomé Pinheiro da Veiga, refere (sem citar o documento abonatório mas depois de elencar vários documentos existentes nas chancelarias, entre os quais a doação acima referida), que teve carta da capela a mulher de Pero Cocho, Maria da Costa (com Gaspar da Costa e Pedro da Costa, para os quais não é indicado parentesco) (IAN/ TT, *Capelas da Coroa*, lvº 6, fl. 256). É provável que esta fosse a irmã de Álvaro da Costa. Assim sendo, pelo menos o cunhado possuía a categoria de “escudeiro”, que é a mesma que a “Genealogia dos Costas”, de José António Pinto de Mendonça Arrais, atribui ao valido de D. Manuel (*Genealogia dos Costas. Escrita por D. José António Pinto de Mendonça Arrais, bispo de Pinhel e da Guarda, com um postfácio de António Machado de Faria*, p. 54, Lisboa, s.n., 1934); no entanto, como veremos no texto, desde muito cedo (1501) que Álvaro da Costa é referido na documentação régia como “cavaleiro da Casa Real”. Resta referir que S. Vicente da Beira é a comenda da Ordem de Santiago que as genealogias seiscentistas atribuem a Álvaro da Costa e que, seguramente, era em 1594 pertença do filho Duarte (IAN/ TT, *Tombo da Comenda de S. Vicente da Beira*, nº ordem 84). Sem podermos de momento aprofundar este tema, resta-nos registar que sobre a ligação dos Costas às ordens militares (sem dúvida Cristo e Santiago, talvez Hospital), há muito a esclarecer, nomeadamente por causa da alegada figuração de Álvaro como cavaleiro da Ordem de Cristo, no quadro erradamente denominado “Casamento de D. Manuel e D. Leonor” (cfr. infra, p. 360, nt. 560).

<sup>543</sup> Janeiro de 1501: IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 35, fl. 139.

<sup>544</sup> IAN/TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 1, 9v: confirmação de ofício a um Sebastião Nunes, por intermédio de Álvaro da Costa, cavaleiro da Casa do rei e seu guarda-roupa.

<sup>545</sup> A. Braamcamp Freire, *Vida e obras de Gil Vicente*, 2ª ed., p. 101, nt. 254, Lisboa, Revista “Ocidente”, 1941. Ao contrário do que é seu hábito, o A. não cita fontes para a “compra” do ofício, e não

A partir de então, o seu percurso cortesão não deixou de se centrar no serviço pessoal ao rei, primeiro como guarda-roupa, depois também como camareiro<sup>546</sup>. Estes cargos, como explica Rita Costa Gomes, tornaram-se cada vez mais importantes na corte quatrocentista, em processo de complexificação<sup>547</sup>. Faziam parte de um conjunto de ofícios dependentes do “camareiro-mor”, que detinha uma real importância política e que ao longo do século XV se foi tornando um cargo de “devolução linhagística” (como outros, entre os quais o de mordomo-mor, almirante, marechal)<sup>548</sup>. É porém de salientar que nos parece quase certo que, ao contrário do que se afirma, Álvaro da Costa nunca ascendeu ao cargo de camareiro-mor, tendo-se sempre conservado apenas “camareiro”, na dependência dos titulares nobres daquele cargo, que detinham o ofício do modo referido<sup>549</sup>. Tal não obstou a que detivesse provavelmente uma importância junto do rei muito mais forte do que a do seu superior hierárquico. De facto, a proximidade de Álvaro da Costa junto de D. Manuel deve ainda perspectivar-se a partir da força crescente da “ascensão pela privança”, que Rita Costa Gomes assinala já para a corte de D. João I<sup>550</sup>, e que adquire uma quase institucionalização nos reinados de D. João II, D. Manuel e D. João III, com, respectivamente, Antão de Faria, Álvaro da Costa, Bartolomeu de Paiva (estes últimos eram de resto cunhados)<sup>551</sup>.

---

conseguimos encontrar qualquer vestígio documental dela. Na mesma nota, o A. refere que Fernão Lopes Correia recebeu, em 1449 (lapso, por 1499: não refere a fonte, mas o documento fora publicado por ele no *Archivo Historico Portuguez*, II, 238), uma carta de quitação do que recebera e dispendera no cargo de guarda-roupa do rei; Álvaro da Costa é aí mencionado como um dos receptores de dinheiro, sem mais. Outras cartas da chancelaria demonstram que Fernão Lopes Correia ainda exercia o ofício em Junho de 1502 (quitação a Antão de Faria do que este detinha, como camareiro-mor de D. João II, *Archivo Historico Portuguez*, I, 287), o que indica simultaneidade com Álvaro da Costa, mencionado pela primeira vez como tal em Março de 1501, como dissémos. Quanto aos casamentos, as genealogias apresentam grande confusão (p.e. FG, VIII, 203, para a descendência de Gil Eanes de Magalhães, na qual se incluíam estas irmãs); sabemos que Álvaro da Costa era casado com Isabel de Paiva (p.e., IAN / TT, *Chanc. D. Manuel*, lvº 24, fl. 63: autorização para fundar capela na Penha Longa).

<sup>546</sup> Aparece mencionado como “camareiro”, pela primeira vez, em 1515 (IAN/ TT, *Chanc. de D. Manuel*, lvº 24, fl. 33) e, pela última, em Maio de 1521, pouco antes da morte de D. Manuel (id, lvº 39, fl. 58v-59). A 9 de Setembro 1522, alcança a comprovação joanina do alvará de D. Manuel de 1519, que lhe assegurava a passagem para o filho Gil Eanes dos ofícios de camareiro e guarda-roupa” (id., *Chanc. D. João III*, lvº 46, fl. 130).

<sup>547</sup> RCG, pp. 214-217.

<sup>548</sup> RCG, p. 60, p. 212, p. 216.

<sup>549</sup> Em todas as menções a Álvaro da Costa como camareiro, na chancelaria manuelina, apenas uma vez surge como camareiro-mor (em 11 de Abril de 1521, IAN/TT, *Chanc.D. Manuel*, lvº 39, fl. 50 r/v). Cremos porém que se trata de um lapso, porque logo de seguida, em Maio do mesmo ano, surge como apenas “camareiro” e que é este cargo que lhe é confirmado para sucessão do filho (cfr. nt. anterior). Além disso, durante praticamente todo o reinado de D. Manuel, encontramos referência ao camareiro-mor D. Bernardo Manuel, que tinha o ofício por sucessão de seu pai, D. João Manuel (carta de mercê deste em 1499 – IAN/ TT, *Chanc. D. Manuel*, 35, 19v; mercê de tença à mulher, em Janeiro de 1520 – id., lvº 36, fl. 55).

<sup>550</sup> RCG, p. 105.

<sup>551</sup> Sobre Antão de Faria, Anselmo Braamcamp Freire, *Crítica e História*, p. 293; sobre B. de Paiva, Helder Carita, *Lisboa manuelina*, p. 122.

A nomeação para o cargo de armeiro-mor (a partir de 1508, segundo os registos da chancelaria<sup>552</sup>), foi uma prova da confiança que nele depositava o Monarca, tal como o desempenho de missões diplomáticas da mais alta responsabilidade, desde 1506<sup>553</sup>; recebeu o título de “Dom”, ao que parece já no final do reinado de D. Manuel<sup>554</sup>. Parece-os mais duvidoso que tenha detido ainda o cargo de vedor da Fazenda da Rainha D. Leonor<sup>555</sup>. Depois da morte de D. Manuel ter-se-ia retirado momentaneamente da vida pública; segundo alguns autores, a tal não terá sido alheio o seu papel no “volte-face” político-familiar que foi o terceiro casamento do rei<sup>556</sup>. Sediando-se em Évora, intensificou a protecção do convento do Paraíso, de que já era patrono desde 1516<sup>557</sup>,

<sup>552</sup> E não em 1511, como diz a generalidade dos autores, como por ex. Francisco Azevedo, *Interpretação histórico-cultural do «Livro do Armeiro-mor»*, p. 78, Lisboa, E. A., 1966 (com indicação de dúvidas quanto à data na nt. 15, p. 82). Nada de novo se acrescenta sobre o desempenho do cargo na mais recente edição do «Livro», *Livro do Armeiro-Mor (precedido por estudo de José Calvão Borges)*, p. XXIV, Lisboa, Inapa, 2000. A primeira menção na chancelaria é de 13 de Janeiro de 1502, conferindo a Álvaro da Costa a selecção dos armeiros de Lisboa (sem ser referido com o cargo IAN/ TT, Chanc. de D. Manuel, lvº 5, fls. 4r/v); em 2 de Fevereiro seguinte já é mencionado especificamente como “armeiro-mor” (IAN/ TT, Chanc. de D. Manuel, lvº 3, fl. 13).

<sup>553</sup> Súmula em Francisco Azevedo, op. cit., pp. 78-79. Cremos porém que seria necessário investigador melhor a actividade diplomática de Álvaro da Costa.

<sup>554</sup> Este data tem sido avançada por vários autores, tanto quanto nos parece a partir das genealogias posteriores (p.e. Manuel Carvalho e Athayde, *Famílias de Portugal*, cit. em Victor Ribeiro, *A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*, p. 291). Na chancelaria de D. Manuel, nunca é referido com o título – embora exista uma ausência de referências netre entre a última menção, de Maio de 1521, e a morte do rei, em Dezembro desse ano. Seja como for, é documentado como tal, pela primeira vez, já no reinado joanino, em Julho de 1522, no assentamento de tenças (ed. AHP, X, p. 75), e não mais deixa de ser referido com tal.

<sup>555</sup> Dizem-no as genealogias seiscentistas, que em geral não comprovam as indicações (p.e. FG, IV, 596); a afirmação encontra-se ainda em Pedro Dias, *O Fídias peregrino. Nicolau Chantere e a escultura europeia do Renascimento*, p. 137, Coimbra, Instituto de História de Arte da Universidade de Coimbra / CENET, 1996, sem indicação de fonte. Nada se encontra, porém, em Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, pp. 844 ss, a mais recente investigação sobre a casa e os círculos leonorinos.

<sup>556</sup> Sobre a questão, cfr. Joaquim Caetano, *Garcia Fernandes. Um pintor do Renascimento eleitor da Misericórdia de Lisboa*, pp. 66-67, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 1998. Há que relativizar a “zanga” com D. João III, sem dúvida um dos aspectos a esclarecer num estudo mais aprofundado: em primeiro lugar, não está fora de questão que o título de “dom” tenha sido atribuído a Álvaro da Costa no reinado de D. João III (cfr. nt. 554, supra); depois, este rei confirma-lhe, em Setembro de 1522, a transmissão hereditária de alguns cargos para o filho Gil Eanes, que lhe fora concedida num alvará de 1519 em que D. Manuel refere expressamente querer recompensar os bons ofícios de Álvaro da Costa na negociação do casamento com D. Leonor (inserto no documento joanino) (cfr. p. 358, nt. 546); por fim, não só neste mesmo ano Álvaro da Costa se encontra pacificamente a dar quitação de objectos da guarda-roupa, como o faz pela mesma data e em 1524 o seu filho D. Gil Eanes da Costa, cuja ruptura com seu pai não terá sido tão drástica como se defendeu, já que, se não obtém o cargo de “armeiro-mor”, passado ao irmão Duarte, ficará com os que lhe assinalámos (“Inventário da Guarda-roupa”, pp. 381-383 e pp. 415-16).

<sup>557</sup> Pedro Dias, *O Fydias*, p. 136. De facto, a ligação de Álvaro da Costa a Évora é anterior ao “exílio” que se terá seguido à morte de D. Manuel. A razão da sediação de D. Álvaro da Costa em Évora poderá ser de ordem familiar (será preciso investigar a ligação aos Paivas/ Pavias, de quem provem a mulher, com esta zona, bem como a do próprio Álvaro da Costa aos Costas de Évora, o que faremos no nosso estudo referido).

combinando-a então com um activo mecenato artístico<sup>558</sup>; mais tarde, será ainda um benemérito da Misericórdia local<sup>559</sup>. Regressado (?) a Lisboa, desempenhou o importante cargo de provedor da Misericórdia lisboeta, talvez já em 1534, mas certamente em 1539<sup>560</sup>. Terá morrido neste último ano ou no seguinte, mas não em 1535, como se tem afirmado<sup>561</sup>.

As informações sobre a vivência religiosa de D. Álvaro, apesar de relevantes no conjunto dos nossos fundadores, são no entanto dispersas e, sobretudo, permitem-nos apenas alcançar uma ínfima parte do que seriam os ambientes e os conteúdos de

<sup>558</sup> Sobre isto cfr. Pedro Dias, *O Fydias*, pp. 131 ss; Joaquim Caetano, *O que Janus via. Rumos e cenários da pintura portuguesa (1535-1570)*, vol. 1, pp. 117-118, Lisboa, diss. de mestrado apres. à FCSH da UNL, 1996; M<sup>a</sup> João Vilhena de Carvalho, “Pilastra do convento do Paraíso”, *Do Mundo Antigo aos Novos Mundos. Humanismo, classicismo e notícias dos Descobrimentos (1516-1624)*, pp. 336-37, Lisboa, CNCDP, 1998; Fernando Grilo, *Nicolau de Chanterene e a afirmação da escultura do Renascimento na Península Ibérica (c. 1511- 1551)*, vol. 1, pp. 984-1010, Lisboa, diss. de doutor. apres. à FL da UL, 2000.

<sup>559</sup> Funda em 1538 um legado de dotes a orfãs (cfr. infra, nt. 561). Interrogamo-nos porém se não terá participado antes nesta instituição, que existia em Évora desde 1499, e que fora inaugurada pelo próprio D. Manuel. Seria preciso investigar a documentação da mesma, em particular a famosa lista de membros do “I Tombo de Registos”, só muito parcialmente editada até agora, e colocando de resto problemas vários da datação do registo de entrada dos confrades (Adriano de Gusmão, *Subsídios*, p. I, pp. 123-128; T. Espanca, “A Rainha D. Leonor e a Misericórdia de Évora”, pp. 116-118, *A Cidade de Évora*, 39-40 (1957-58), pp. 116-125, que já põe o problema da data do registo, embora não advirta que edita só parte da lista da Sé; Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, pp. 419-21).

<sup>560</sup> A primeira data é indicada por Victor Ribeiro, op. cit., p. 331, sem fontes abonatórias, e pretende responder à questão do “primeiro provedor”, título com que D. Álvaro é referido no famoso quadro “O Casamento de D. Manuel” (sobre os equívocos desta denominação, cfr. Joaquim Caetano, *Garcia Fernandes*, cit., pp. 66-72) (isto é, “primeiro provedor desta Casa”). Não subsistindo fontes, é difícil explicar o porquê desta atribuição que, para Joaquim Veríssimo Serrão, não passa mesmo de um erro lavrado sobre uma inscrição posterior à feita do quadro (*A Misericórdia de Lisboa. Quinhentos anos de História*, p. 64, Lisboa, Livros Horizonte, 1998) [a tentativa de explicação da primazia de D. Álvaro no cargo pela hipótese que tivesse sido o “primeiro provedor das novas instalações”, na igreja da Conceição (p.e. Joaquim Caetano, *Garcia Fernandes*, cit., 72) já foi rejeitada por Victor Ribeiro, op. cit., p. 289, que comprova ter sido o primeiro desse local D. Pedro de Moura (em 1964, F. Silva Correia vem propôr como primeiro provedor um tal Duarte Borges, mas sem provas conclusivas, e sem se referir à hipótese de D. Álvaro (*Quem foi o primeiro provedor da Misericórdia de Lisboa?*, Lisboa, s.n., 1964)]. Não estamos já de acordo com J. V. Serrão quanto à inexistência de provas para o desempenho do cargo em 1539; de facto, como diz este A. (p. 66), Victor Ribeiro não documenta a sua atribuição; mas as provas existem, pelo menos no cartório da Misericórdia de Évora. Com efeito, numa cópia do regimento desta instituição datada do reinado de D. João III pelo seu editor, Gabriel Pereira (*Documentos Históricos da Cidade de Évora*, 2<sup>a</sup> p., pp. 111-120 e pp. 135-143, Évora, Typ. Econom. de José d’Oliveira, 1887), encontram-se trasladados no final alguns capítulos da Misericórdia de Lisboa, datados de 2 de Julho de 1539 e expressamente identificados como tendo sido elaborados pelo provedor D. Álvaro da Costa (p. 142). É de mencionar que já Victor Ribeiro, op. cit., p. 295, nt.1, referira existirem no arquivo da Misericórdia de Évora vários documentos sobre Álvaro da Costa; acrescentaríamos que um outro fundo a explorar, para o estudo desta notável figura, é o do Convento do Paraíso, no Arquivo Distrital da mesma cidade, em parte explorados, sob o ponto de vista da História de Arte, por Pedro Dias, *O Fydias*, cit..

<sup>561</sup> Vêmo-lo em actividade em Julho de 1539, como foi acima referido; no ano seguinte, sem que consigamos averiguar o mês e o dia, já tinha falecido, já que é então encetado o “Livro dos dotes” relativo a um legado para este fim que ele fizera à Misericórdia eborense, em 1538, e que deveria começar depois da sua morte (doação de 21 de Outubro deste ano, sumariada em Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, 3<sup>a</sup> p., p. 19, Évora, Typ. Econom. de José d’Oliveira, 1891; «livro dos dotes» descrito em G. Pereira, *O arquivo da Santa Casa da Misericórdia d’Évora. 1<sup>a</sup> parte*, p. 11, Évora, Minerva Eborense, 1888. É também incerto, e referido equivocadamente na historiografia, o local de sepultura de D. Álvaro, assunto a que voltaremos no nosso trabalho já mencionado.

comportamento religioso de um fidalgo tão poderoso. Tinha, decerto, um oratório ou mesmo uma capela privada na sua(s) residência(s). Talvez tenha colocado nelas as ricas peças que lhe doara em 1506 a Duquesa de Beja, D. Beatriz, no testamento, nada menos que dois retábulos (um em ouro e o outro em prata, este último representando Nossa Senhora), uma “tabuleta” (em ouro, também de temática marial), uma cruz e uma estante de oratório<sup>562</sup>. Tanto a residência como os locais de oração seriam, com probabilidade, espaços arquitetonicamente cuidados, a julgar pela proximidade e protecção que D. Álvaro tinha e concedeu a vários artistas célebres da época, como Francisco Henriques, Nicolau de Chanterene e Garcia Fernandes<sup>563</sup>. Foram tal, é certo, os locais de que nos subsistem vestígios certos do mecenato artístico religioso de D. Álvaro: o convento de Nossa Senhora do Paraíso, em Évora, e a capela fúnebre que aí mandou construir para a linhagem. Os historiadores de arte têm sublinhado o gosto pelos programas humanistas - de que são expoente maior as realizações de Chanterene -, relacionando-o com as viagens de D. Álvaro, nomeadamente a Itália<sup>564</sup>.

Poderemos supôr que obedeceria aos mesmos cânones a decoração da primeira capela fúnebre que o camareiro-mor fundou, no mosteiro jerónimo da Penha Longa, Sintra, em 1515. O que é permitido saber com certeza, porém, é que também aqui D. Álvaro alinhava as suas opções devocionais pela pauta de corte. Refere Maria João Vilhena de Carvalho que ele aqui se mandara sepultar “emulando (...) a vontade régia do seu amo e senhor de se fazer sepultar no Mosteiro de Santa Maria de Belém”<sup>565</sup>. Para além deste importante aspecto, há que salientar que a fundação da capela parece ter sido uma forma de auxílio à reconstrução do mosteiro, a exemplo do sucedido noutros conventos e ordens com cortesãos de D. Manuel<sup>566</sup>; que a capela foi colocada sob invocação de Nossa Senhora da Piedade, invocação paralela à da “Senhora da Misericórdia”, tão prezada por aquele rei e pela sua régia irmã; que no documento de fundação D. Álvaro refere que o local que lhe fora “dado” pelo Monarca; que, além dos

<sup>562</sup> “Hu m retavollo d ouro, [com] ymag es anyladas nas portas, que pesa quatro oytavas, ses ta e dous graõs”; “hu a tavoleta douro esmaltada, com hu a imagem de Nossa Senhora demtro, que pesa tres oytavas e vinte e quatro graõs”, “hu a cruz douro esmaltada, que pesa hu a oytava e vinte graõs”, “h h um retavolo de prata com imaguem de Nossa Senhora, que pesou sete marcos, sete oytavas e mea (...) com hu a toalha dolamda e com sua caxa”; “hu a estamte doratoreo de ferro dourada” (“Inventário da Infanta D. Beatriz”, ed. cit., p. 86) (para além de várias outras peças preciosas de teor profano).

<sup>563</sup> Sobre as modalidades deste relacionamento, cfr. as obras e cit. nt. p. 360, nt. 558. Permitimo-nos acrescentar que Francisco Henriques se relacionaria com Álvaro da Costa também em função do desempenho do ofício de passavante, que estava sob supervisão do armeiro-mor.

<sup>564</sup> Pedro Dias, *O Fydias*, p. 137.

<sup>565</sup> “Pilastra do convento do Paraíso”, p. 336.

<sup>566</sup> Cfr. supra, pp. 280 ss.

sufrágios pelas almas do fundador e seus finados, serão celebrados outros por alma d'”O Venturoso”; por fim, que o valido faz expressamente registrar, no contrato com os frades, que assim manda sufragar aquele “de quem elle dicto Alvaro da Costa diz teer Recebido toda homrra e merçe que tem depoois de deus”<sup>567</sup>.

Vinte e cinco anos mais tarde, a mesma insistência na memória régia dos seus preside a uma das últimas acções “religioso-políticas” de D. Álvaro: a consignação da obrigatoriedade de celebração solene da memória dos fundadores, o casal régio D. Manuel e D. Maria, e a Rainha D. Leonor, pela Misericórdia de Lisboa. Ocupando o cargo de provedor-mor – na linha com a devoção à Virgem de Piedade à qual, como acabámos de ver, dera relevância na sua capela –, D. Álvaro tornou obrigatórias, em 1539, várias cerimónias de sufragação das almas daqueles régios personagens, bem como de encomendação da prosperidade do rei D. João III e da família real. Todas elas se desenrolavam segundo formalismos solenes – a presença do provedor e todos os cem irmãos –, com pormenores cerimoniais de forte significado e impacto, como o grande número de velas acesas e a disposição dos irmãos em redor da tumba onde eram ditas as orações<sup>568</sup>.

É na confluência destes diferentes actos que devemos situar o último dos vestígios da piedade áulica de D. Álvaro de que dispomos: precisamente, os seus livros de horas. Já acima nos referimos ao gosto dos Braganças por esta preciosidade devocional; quanto mais não fosse, pela proximidade aos seus círculos régios e principescos, D. Álvaro da Costa conhecia-a bem. Decerto que trataria dos vários que eram pertença pessoal do soberano, espalhados pela capela e livraria régias<sup>569</sup>. Sabemos de forma segura que contactou com um que se contaria talvez entre os mais preciosos, aquele que D. Manuel mandou entregar ao Prestes João, pelos anos de 1514-1515. Com efeito, da lista de objectos entregue a Rui Leite, o fidalgo responsável de expedir a encomenda, consta “hu liuro de rezar que tem alvaro da costa nosso, o qual vos tregara (...)”<sup>570</sup>. Também aqui, porém, D. Álvaro não se limita a observar, antes participa activamente. O camareiro-mor foi dono, certamente de um, e talvez de dois,

<sup>567</sup> Reg. 7.

<sup>568</sup> No caso de D. Manuel. Sobre o conjunto das cerimónias, cfr. os capítulos respectivos, in “Regimento da Misericórdia de Évora”, ed. et loc. cit..

<sup>569</sup> Sobre os da primeira, infelizmente nada se sabe, uma vez que a parte relativa à capela está truncada, no “inventário” post-mortem de D. Manuel (“Inventário da Guarda-roupa”. ed. cit., p. 415; sobre os da livraria, cfr. supra, p. 351.

<sup>570</sup> Listas editadas em J. A. da Graça Barreto, “Presentes de D. Manuel” [I], p.21. Referem-se dois outros livros de horas, sem ligação a Álvaro da Costa, o que talvez se explique por um deles ser uma prenda particular da Rainha e o outro não ser referido como pertença pessoal do Rei (pp. 58 e 59).

preciosos livros de horas, ambos de origem flamenga, e ambos possuindo características artísticas e devocionais muito particulares.

É certo que pertenceu a D. Álvaro da Costa o chamado “Da Costa hours”, hoje pertença da *Pierpont Morgan Library*, em Nova Iorque. Segundo o último ponto da situação, feito por Thomas Kren, em 2003, o livro, embora originalmente se destinasse a um outro nobre português (talvez João Rodrigues de Sá), teria sido adquirido por D. Álvaro na fase final da sua elaboração, ainda na oficina do famoso Simão Bening, em Gante<sup>571</sup>. A aquisição ter-se-ia efectuado c. de 1515, data em torno da qual a obra foi terminada. É um volumoso livro de 388 fólios, profusa e artisticamente iluminado, considerado “the most ambitious of Simon Benning’s early career and one of the most elaborate he ever created (...)”<sup>572</sup>. Contém mais de uma centena de iluminuras, a maioria delas em página inteira.

O segundo livro de horas que teria pertencido a D. Álvaro está envolto em maiores dilemas. Trata-se de um manuscrito de menores dimensões, com 228 fólios e cerca de 80 iluminuras, actualmente propriedade da *Bibliothèque royale Albert I. er*, em Bruxelas<sup>573</sup>. A atribuição de posse é hipotética, é incerta a sua oficina de origem, e também a datação da obra não oferece consenso (entre 1480-90, segundo alguns autores, e c.1520, segundo outros). Tal como no anterior, as armas dos Costas (principal fundamento da atribuição de posse) estão pintadas sobre um brasão pré-existente, ainda

---

<sup>571</sup> Thomas Kren, “Da Costa hours”, p. 451, in *Illuminating the Renaissance. The triumph of flemish manuscript painting in Europe*, ed. Th. Kren e S. McKendrick, pp. 450-451, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003; reproduções da obra podem ainda ser vistas em *In August Company. The collections of the Pierpont Morgan Library*, pp. 109-110, Nova Iorque, The Pierpont Morgan Lib., 1993 e em *Printed prayers*, ed Roger S. Wieck, p. 32. É ainda um óptimo instrumento de trabalho a descrição dactilografada do manuscrito (texto e iluminuras, seguida das publicações com ele relacionadas), disponível “on-line” no site da Pierpont Morgan Library [assinale-se que quanto à posse por D. Álvaro da Costa, contém elementos já revistos pelos autores mais recentes: cfr. Th. Kren, op. cit., p. 451, e a “ficha descritiva” mais recente da base de dados da Pierpont Morgan]. Já em 1973 J. Hurt o inseria no movimento de aquisição de livros de horas e outras obras iluminadas por parte da realeza e alta nobreza portuguesa (“The early ownership of the Hennessy hours”, p. 45, nt.9, *Scriptorium*, t. XXVII (1973), pp. 43-47). É interessante a atribuição da encomenda original do livro a João Rodrigues de Sá, mas quanto a nós mereceria um estudo mais detalhado: por um lado, é preciso lembrar que João Rodrigues de Sá usava, de facto, o apelido e armas de “Meneses” por obrigatoriedade de um morgadio que herdara, e que, pelo que percebemos da bibliografia acima citada, as armas “ocultadas” são as dos “Sás”; num outro sentido, é curioso constatar que João Rodrigues de Sá e Meneses foi embaixador de D. Manuel, tal como Álvaro da Costa, e que seriam estas viagens a possibilitar a ambos o contacto com os livros flamengos (refira-se que algumas obras ainda mantêm a versão, anterior à identificação das armas sobrepintadas como sendo dos Sás, de que elas seriam as da casa real portuguesa, e que o livro teria sido encomendado para o Infante D. João (futuro rei), mas depois oferecido a Álvaro da Costa (M. Smeyers e C. L., cfr.infra, nt. 574).

<sup>572</sup> Thomas Kren, op. cit., p. 450.

<sup>573</sup> Bibliothèque royale Albert I. er, *Heures à l’usage de Rome*, MS. IV. 1620.



não identificado<sup>574</sup>. É de salientar, no entanto, que existe uma página como os bordos ornados totalmente com o símbolo da Ordem de Santiago, a que D. Álvaro da Costa, como vimos, terá pertencido<sup>575</sup>.

O grande interesse dos dois livros, no contexto do presente trabalho, é a especificidade dos seus programas devocionais, expressa tanto ao nível da imagem como do texto. Não poderemos abordar esta questão a fundo, tanto porque, quanto às imagens, não possuímos conhecimentos para tal<sup>576</sup>, como porque, quanto ao texto- em especial as orações-, há ainda muitas questões por resolver<sup>577</sup>. Limitar-nos-emos aqui a evocar os dois aspectos que nos parecem de maior interesse, para o tópico em análise: por um lado, o tipo de piedade em presença; por outro, os limites da “devoção culta” dos livros de horas.

Ambos os livros de horas concedem amplo lugar a uma piedade afectiva e trágica, centrada na Paixão de Cristo e nas dores de Nossa Senhora. O manuscrito de Bruxelas contém um importante ciclo de quarenta e quatro orações à Paixão, no que poderíamos chamar de versão enriquecida das “horas da Paixão” (presentes no outro livro de horas de forma convencional)<sup>578</sup>. Esta parte final abre com uma imagem do “Salvator Mundi”, acompanhando a “oração da Verónica” (“Salve sancta facies”) -

<sup>574</sup> O último ponto de situação sobre este livro de horas pertence a Bernard Bousmanne, “Book of hours of Alvaro da Costa”, in *Flemish illuminated manuscripts (1475-1550)*, ed. Maurits Smeyers and Jan Van der Stock, pp. 116-117, Gante, Ludion Press, 1996 (que opta pela atribuição hipotética, embora de forte plausibilidade; refere a pintura das armas sobre outras); na mesma obra, M. Smeyers, sem citar fontes, atribui a posse do livro inequivocamente a D. Álvaro da Costa (“Late-gothic miniature art in Flanders, 1475-1550, p. 38, in idem, pp. 9-47); o artigo de Bousmanne remete para a descrição técnica da obra feita por C.L. no *Bibliothèque royale Albert Ier. Bulletin d'informations*, 36, 1/2 (1992), pp. 4-6, que não apresenta explicitamente a data de 1480-90, e que refere, com reservas, a datação de c.1520, proposta por Eb. König (pp.5-6); não se refere aqui a existência de armas anteriores e a posse de Álvaro da Costa é afirmada sem dúvidas. O livro foi referido entre nós, a partir do catálogo que temos seguido, por Pedro Dias, “O brilho do Norte. Portugal e o mundo artístico flamengo, entre o gótico e a renascença”, p. 35 (que o refere como “Breviário”) e por Aires do Nascimento, “A tradução portuguesa da *Vita Christi*”, p. 586, salientando a importância do vasto ciclo de orações cristocêntricas que é a maior especificidade do livro.

<sup>575</sup> Bibliothèque royale Albert Ier, *Heures à l'usage de Rome*, MS. IV. 1620, fl. 184.

<sup>576</sup> Dispomos apenas, além disso, de reproduções microfilmadas a preto e branco, totalmente desadequadas ao estudo da iluminuras. Deixamos este apontamento para suscitar o interesse de estudiosos competentes na matéria, dado o grande interesse destas fontes e a possibilidade de as relacionar com uma personagem e com ambientes concretos.

<sup>577</sup> Como refere C. L., op. cit., p. 5, para as orações do ciclo crístico do livro de Bruxelas.

<sup>578</sup> Para o manuscrito de Bruxelas, cfr. C. L., op. cit., pp. 4-5; Aires do Nascimento, “A tradução portuguesa da *Vita Christi*”, p. 586, aponta este conjunto oracional como um ilustrativo exemplo da difusão, em Portugal, da devoção à Paixão; as “horas da Paixão”, no manuscrito nova-iorquino, encontram-se nos 16-36v.

grupo incomum<sup>579</sup>, mas em tudo semelhante ao do manuscrito nova iorquino, onde está colocado antes de uma sequência de orações crísticas e marianas, logo após as diferentes “horas”<sup>580</sup>. No manuscrito actualmente em Nova Iorque, há uma exacerbação quanto ao número e complexidade dos textos devocionais. Às peças tradicionais dos livros de horas são adicionadas várias outras sequências de horas, ofícios e grupos de orações, em boa parte centradas na temática do sofrimento e morte de Cristo. Como sumaria Thomas Kren, “Besides the Hours of the Virgin and other standard features, is includes the Hours of the Passion and the Office of Five Wounds of Christ, followed by the four Evangelists’ accounts of the Passion, the Hours of the Compassion of the Virgin, and the Fifteenth Os of Saint Bridget. Following the extensive cycle of suffrages are the Sunday Hours of the Trinity, the Hours of the Conception of the Virgin, and fifteen prayers to the Wounds of Christ.”<sup>581</sup>.

Dentro da temática da Paixão, adquirem especial relevo as Chagas de Cristo, de longe o tópico devocional mais recorrente. Assim, para além do “Ofício das Cinco Chagas” propriamente dito<sup>582</sup>, encontramos várias orações, simples ou em séries, centradas neste motivo: a “oratio Beati Gregorii pape de quinque vulneribus Ihesu Christi”<sup>583</sup>; um ciclo de dezoito orações à Paixão, que insistem particularmente nas “feridas de Cristo”<sup>584</sup>; a oração “Ave vulnus lateris nostri redemptoris”<sup>585</sup>; e uma sequência de quinze orações, mencionadas como sendo “em honra e memória das Chagas de Cristo”<sup>586</sup>. Os textos são acompanhados por uma impressionante iconografia, por vezes em associações inhabituais, como já acima referimos: é o caso da *Imago Pietatis*, aqui associada à oração de S. Gregório (“Ave manis dextera”), que normalmente surge com um outro hino, o “Adoro te in cruce pendentem”<sup>587</sup>. Destacam-se ainda, só nestes trechos (pois há várias outras imagens alusivas à Paixão por todo o manuscrito), uma representação da Missa das Cinco Chagas<sup>588</sup>, e um Cristo mostrando as chagas a Maria

<sup>579</sup> Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>., *Heures à l’usage de Rome*, MS. IV. 1620, fl. 165v. Não é esta imagem que normalmente acompanha a oração, mas sim o “véu da Verónica” (E. Duffy, *The stripping*, p. 226).

<sup>580</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 194v.

<sup>581</sup> “Da Costa Hours”, cit., p. 451.

<sup>582</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 37.

<sup>583</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 42.

<sup>584</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 97.

<sup>585</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 198.

<sup>586</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 361.

<sup>587</sup> Sobre este e a sua iconografia, E. Duffy, *The stripping*, p. 239. A *imago pietatis* encontra-se em Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 42. Sobre o “Ave Manus dextera”, E. Duffy, *The stripping*, p. 244.

<sup>588</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 36v.

e a João. Esta última cena é contemplada por um jovem leigo, ajoelhado, e acompanhado do seu cão, que tem sido identificado com o destinatário original do livro<sup>589</sup>. É assim plausível supor que representa uma das devoções mais queridas do destinatário da obra.

Podemos certamente considerar que estamos perante uma preferência devocional pessoal. De resto, como vimos, ela era comum a vários outros fundadores da nossa amostra documental, sobretudo no fim do período estudado<sup>590</sup>; conheceu, ainda, enorme popularidade por todo a Europa tardo-medieval<sup>591</sup>. Mas não podemos deixar de pensar que a insistência na devoção às Chagas de Cristo seria particularmente do agrado de um cortesão influente e amigo do rei que mais conseguiu manejar a seu favor as tradições sacras que relacionavam a realeza portuguesa e a Paixão de Cristo, num esforço que congregava todas as modificações quatrocentistas que sobre elas tinham sido feitas, e que visava, ainda de responder a similares atitudes da parte da monarquia castelhana<sup>592</sup>.

A um último título é interessante este livro de horas de Álvaro da Costa. Como referimos, a natureza “cultu” da uso destas obras tem vindo a ser questionada – ou, pelo menos, equacionada a partir de pressupostos menos idealistas mas, também, bem menos anacrónicos. Relembremos, brevemente, que foi o estudo das orações de livros de horas tardo-medievais ingleses, que conduziu Eamon Duffy a situá-los não já na fronteira “culto-popular” – distinção aliás bastante inoperativa – mas antes num tipo específico de relação religiosa: a um tempo afectiva, mágica, insegura, buscando certificação divina e ansiando pela salvação, mas também crendo dispôr de um conjunto de meios práticos para alcançar os seus fins<sup>593</sup>.

<sup>589</sup> Pierpont Morgan Library, *Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 197v. Para a identificação, cfr. bibliografia cit. p. 364, nt. 574; o jovem e o cão reaparecem na iluminura do fl. 369v, que representa a elevação da Hóstia, cena que não é directamente contemplada pelo jovem, aqui representado em diálogo com uma dama, através de uma janela.

<sup>590</sup> Cfr. supra, pp. 324 ss..

<sup>591</sup> Por exemplo em Inglaterra: Eamon Duffy, *The stripping*, pp. 238 ss.

<sup>592</sup> Sobre as modificações da lenda de Ourique no final da Idade Média e as similitudes com Espanha, cfr. M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, p. 114; Aires do Nascimento, “A tradução portuguesa da *Vita Christi*”, p. 586, relaciona estes fenómenos de modo sugestivo. Gostaríamos ainda de registar que não defendemos uma excessiva focalização na piedade (pessoal ou “política”) de D. Álvaro da Costa. De facto, é também salientado pelos estudiosos das “Da Costa Hours” o relevo dado aos santos franciscanos nesta obra, bem como a inclusão das “Horas da Conceção da Virgem”, temática devocional cara aos seguidores e aos devotos de S. Francisco. A presença de Berardo, santo “raro, mas caro aos franciscanos” (Kren, op. cit., 451, nt. 6), deverá algo à inclusão deste santo nos “Mártires de Marrocos”, devoção em alta no século XV português? Sem que se possam fazer paralelos estreitos, sempre arriscados nos santorais de Livros de Horas, deve também sublinhar-se que D. Álvaro da Costa nunca mostrou grande inclinação pela Ordem Seráfica; antes o vemos proteger, como acima mostrámos, jerónimos e dominicanos, concorrentes daquela.

<sup>593</sup> Cfr. apresentação mais pormenorizada do debate historiográfico supra, p. 348.

A fonte em análise revela-se particularmente rica a este respeito. De facto, no *Livro de Horas de Álvaro da Costa* encontramos várias rúbricas prometendo efeitos milagrosos aos devotos que recitassem as respectivas orações, cinco das quais foram mesmo censuradas por mão posterior<sup>594</sup>. É difícil, se não mesmo impossível, saber quem praticou esta censura. A dar crédito à história familiar de transmissão do livro, ele não saiu mais da família dos Costas, após a posse inicial de D. Álvaro<sup>595</sup>. Podemos aventar, então, a interessante hipótese de que tenha sido feita, por parte dos proprietários do livro, uma auto-censura a determinados textos, porventura a partir de conselhos eclesiásticos? A censura oficial aos livros de horas tornou-se comum em Portugal logo nas primeiras décadas do século XVI, acompanhando de resto idêntico fenómeno no resto da Europa, tanto do lado protestante como do católico<sup>596</sup>. Os Costas eram uma importante família da corte, com uma religiosidade de dimensão pública, como temos vindo a referir. É assim provável que a censura às “rúbricas superticiosas” possa ter sido feita logo nas primeiras gerações, talvez mesmo por D. Álvaro, que viveu até 1539.

É no entanto interessante debruçarmo-nos também sobre o momento anterior à censura, ou seja, quando ainda exerciam fascínio, e eram acreditadas, essas fantásticas rúbricas prometendo milhares de anos de indulgências e outras favores celestiais. No nosso livro de horas, encontramos cinco rúbricas deste tipo, prefaciando outras tantas orações<sup>597</sup>:

<sup>594</sup> Sobre as rúbricas de indulgências dos livros de horas, como fonte, cfr. E. Duffy, *The stripping*, pp. 287-288 e 289-95. Num dos casos de censura de rúbrica, o relativo à oração conhecida como “As quinze orações de Jesus a Santa Brígida”, está ainda ausente o próprio texto da oração, que chegou a ser considerada um claro exemplar de “superstição papista”, pelos reformadores, em Inglaterra, local da sua elaboração e maior difusão (Eamon Duffy, *The stripping*, p. 448 e pp. 249-56). Não temos de momento explicação para a ausência do texto, que na esfera católica continuou a ter grande difusão. Poder-se-à supôr que não chegou a ser inserido no livro de horas? Apenas uma investigação mais aprofundada ajudará a esclarecer esta questão.

<sup>595</sup> Estava na posse da família quando foi exposto em público pela primeira vez, em 1882, com autorização do proprietário, João Afonso da Costa de Sousa Macedo e Albuquerque, conde de Mesquitela; à sua morte sem filhos passou ao irmão, que morreu em 1896. Nove anos depois, estava em circulação entre os negociantes de livros de arte (descrição dactilografada do manuscrito, p. 8, disponível “on-line” no site da Pierpont Morgan Library).

<sup>596</sup> Cfr. supra, p. 349

<sup>597</sup> Da descrição dactilografada do ms. que temos vindo a referir (p. 2), parece inferir-se que existe uma outra rúbrica censurada, nos “Sete Salmos Penitenciais” (fls. 203-226v). Na reprodução de que dispomos, porém, não conseguimos localizar esta censura. Há ainda uma rúbrica com promessas de indulgência sem qualquer vestígio de censura (antecedendo a “Oracio beati gregorii pape de quinque vulneribus...”, fl. 42, que promete quinhentos anos de indulgências a quem a recitasse com devoção).

Nome da oração	Fls.
Quinze orações de Santa Brígida [só a rúbrica, e censurada]	95
“Ave vulnus lateris nostri redemptoris”	198
“Ave Sanctissima Maria Mater Dei”	199
Série de quinze orações a Cristo (1ª: “O suavitas et requies corporum”)	361
“O dulcissime domine Iesu Christe verus Deus”	385v

Como se pode verificar, quase todas elas se concentram nas orações à Paixão, com a excepção da oração mariana do fólio 199. Por esta via, a devoção passionista surge-nos iluminada a uma luz nova, não estritamente a da afectividade e desejo de união interior dos místicos consagrados pela Igreja da época. A “magia simpática” de evitar o sofrimento pela evocação do mesmo não estará ausente das atitudes que os dados revelam. Por outro lado, como refere E. Duffy, a evocação da Paixão de Cristo através de imagens como a “Imago Pietatis” não remete apenas para o sofrimento de Jesus, mas também para o seu surgimento, no Juízo Final, ostentando as suas feridas e interrogando os homens sobre o que tinham feito para as sanar, através da caridade ao próximo<sup>598</sup>. Poderia assim revestir-se de um carácter verdadeiramente terrífico, a que as promessas milagrosas de salvação ofereciam algum bálsamo...

De forma rápida, vejamos alguns elementos sobre estas rúbricas. A que precede a oração de Santa Brígida relata a habitual história do desejo de conhecimento do número de feridas que sofreu Cristo, na flagelação e crucificação, por parte de Brígida, estando reclusa em Roma; ensina a maneira de alcançar o número através da recitação de determinado número de Pai-Nossos e Avé-Marias, e termina com as recompensas devidas aos fiéis cumpridores do ciclo: libertação de quinze parentes que estejam no Purgatório, vida em graça de outros tantos parentes vivos, remissão dos pecados ao próprio e uma espécie de “assistência pessoal” de Cristo nos quinze dias anteriores à morte. Esta rúbrica, que é também a mais longa de todas as cinco, é considerada por Eamon Duffy como um exemplar perfeito daquilo que estava em jogo, neste tipo de textos, e que os fazia serem usados por pessoas de todas os grupos sociais: as garantias sobrenaturais de perdão e salvação. A “oração de Santa Brígida” era uma elaboração erudita e pietista de um outro poema devocional anterior, de origens semelhantes: as “Sete Palavras de Cristo na Cruz”. Nenhum deles, porém, continha quaisquer elementos de maravilhoso salvífico. A enorme disseminação que ambos conheceram, de facto, deve-se muito mais às promessas contidas na rúbrica, garantidas por revelação divina –

<sup>598</sup> *The stripping*, pp. 246-248.

faceta de Brígida da Suécia enormemente conhecida, na Baixa Idade Média – do que ao conteúdo propriamente dito das orações<sup>599</sup>.

As restantes rúbricas concentram-se ou na concessão de milhares de anos de indulgências, caucionadas pela suprema autoridade da Igreja, como era de hábito neste tipo de promessas, e factor crucial para a sua credibilidade<sup>600</sup>: quatro mil para a “Ave vulnus lateris”, garantidos por um “Papa Inocêncio”; onze mil, por Sisto IV, para a “Ave Sanctissima Maria”; ou nas promessas mais genéricas de salvação e “virtude” caso se cumpram os ciclos oracionais prescritos, como nos dois restantes casos (ciclo de “quinze orações em honra das chagas” e “O dulcissime domine”. Esta última apresenta ainda algumas características interessantes, mais ou menos presentes noutros casos: por um lado, a segurança adicional conferida pela atribuição da sua elaboração a um santo (Santo Agostinho, recorrente neste tipo de coisas<sup>601</sup>); por outro, a apresentação da performance ritual que devia ser cumprida para garantir a sua eficácia (dizê-la ajoelhado, por trinta dias seguidos).

Seja-nos permitida uma última incursão neste fascinante tema, antes de retomarmos a nossa análise principal. É importante referir que, por numerosas e variadas que fossem as “supertições” do Livro de Horas de Álvaro da Costa, elas não eram caso isolado neste tipo de obras, entre nós e na época, nem fazem dele um exemplar especialmente problemático a este respeito. Recorrendo apenas a alguns exemplares da mesma época e meios sociais, verificamos a presença de indicações do mesmo tipo em vários deles. Por exemplo, o Iluminado 165, da Biblioteca Nacional, que pertenceu a D. Leonor, contém minuciosas instruções para a reza de uma das orações finais, a “Benedicat me Imperialis Maiestas”<sup>602</sup>; o Iluminado 4, da mesma instituição - cópia de finais do séc. XV da que talvez tenha sido a tradução por D. João I

<sup>599</sup> Seguimos no essencial a análise de E. Duffy, *The stripping*, pp. 249-256. No mesmo sentido se poderia analisar um caso muito interessante das nossas fontes medievais, a oração do “Justo Juiz”, que foi traduzida por D. Duarte e por ele copiada no *Leal Conselheiro*. Esta oração continha diversos elementos invocativos da protecção divina, e veio a tornar-se (ou uma sua associada) uma das mais difundidas “orações mágicas” do mundo luso-hispano. Como salienta o seu particular estudioso, Robert Ricard, ela contém elementos provenientes das Sagradas Escrituras e da liturgia, como é comum neste tipo de “orações mágicas”; a sua enorme difusão deve-se à extensão panóplia de protecções que continha. Seria importante prosseguir as hipóteses levantadas por Ricard, aproveitando ainda o grande quantidade de material por ele levantada (cfr. infra, pp. 370-371, nts. 606 e 608).

<sup>600</sup> E. Duffy, *The stripping*, 287-92.

<sup>601</sup> Exemplo em idem, p. 272; e cfr. Quadro VIII (Brás Afonso Correia, reg. 28). Sobre a atribuição a Agostinho de composições litúrgicas, nomeadamente missas, e orações, cfr. Joaquim O. Bragança, “As missas medievais de Santo Agostinho”, *Didaskalia*, XIX (1989), pp. 115-125.

<sup>602</sup> Biblioteca Nacional, Reserv., IL. 165, fl. 158: “Estes versos acima escritos sam de muita prerrogativas e deuemse rezar em giolhos sinandosse a cada huum uerso do sinal da cruz; em fim de todos rezar huum

de uma destas obras-, contém várias orações de “muita virtude”, preventoras de males diversos (morte em pecado mortal, morte súbita, perigos no parto)<sup>603</sup>; o Iluminado F2, da Biblioteca do Rio de Janeiro, elaborado entre 1378 e 1450, que terá pertencido a um membro da família real, inclui a habitual rúbrica milagreira da “Oração das Sete Palavras de Cristo na Cruz”, atribuindo-a ao “Venerável Beda” e assegurando ao recitante que a diga devota e quotidianamente, de joelhos, protecção total contra homens maus, o Diabo, e a morte sem confissão; e prometendo ainda uma assistência antes da morte similar à das orações de Santa Brígida, desta feita por Nossa Senhora e durante trinta dias<sup>604</sup>. Por fim, o primeiro Livro de Horas em português e impresso, oriundo de Paris, 1506<sup>605</sup>, contém a oração do “Justo Juiz”, dona de uma interessante história, no mundo lusitano. O original é uma peça ritmada, em verso, que data, com toda a probabilidade, do século XI; existe uma tradução portuguesa quatrocentista, que se deve nada menos do que a D. Duarte, que a insere no *Leal Conselheiro*, no capítulo sobre a arte da tradução<sup>606</sup>. É bem possível que a versão de 1506 se filie nesta linha erudita<sup>607</sup>. No entanto, a ela paralela, sem que se saiba exactamente o momento e a forma da eventual divergência de um ponto comum, existe uma “oração mágica” com o mesmo título e grandes semelhanças, em termos de conteúdos, que é justamente um dos mais difundidos textos deste tipo, no mundo luso-hispano. Robert Ricard, a quem se devem os estudos sobre o assunto, aponta a semelhanças e as diferenças entre o texto de D. Duarte e a “oração mágica” popular, sugerindo um estudo aprofundado da relação (sublinhando porém que a difusão impressa do texto eduardino é muito tardia). O

---

pater noster Ave maria E assi fazer em ho chãao ho sinal da + Rezalla cõ omildade e deuação”. Sobre a sua posse por D. Leonor, Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, p. 891.

<sup>603</sup> Sobre este livro, cfr. supra, p. 337 e p. 349, nt. 499; oração que previne morte em pecado mortal, ed. cit., p. 111; “outros versos de Jhesu muy virtuosos”, p. 115; morte de parto: “Sam pedro deu xiiii anos de perdom a quem disese estes versos adiante espiritos e cada h padre santo lhe outorga outros tantos dias de perdom e qu a trouer comsigo nõ morrera de morte sopitnía e he booa pera molher que esta de parto”, pp. 136-137.

<sup>604</sup> Oração editada na edição parcial da obra por Damião Berge, “Um livro de horas do século XIV” p. 89 (características da obra e discussão de posse in id., pp. 57 ss e pp. 94-99). Sobre esta oração e os seus usos, cfr. Eamon Duffy, *The stripping*, pp. 248-49.

<sup>605</sup> Francisco Leite de Faria, “O primeiro livro”, p.96. Não nos foi possível, infelizmente, comparar a versão da oração constante deste livro com a de D. Duarte, apesar das nossas tentativas para alcançar reproduções do impresso, actualmente na *Library of the Congress*, em Washington. Por um lado, esta instituição não se mostrou disponível para realizar reproduções em tempo útil, dado o mau estado da obra; por outro, apesar de várias diligências, não conseguimos alcançar o paradeiro da cópia em microfilme que nos anos ’70 Francisco Leite de Faria conseguiu daquela instituição, e que, segundo o A., estava em projeto editar, sob os auspícios da Academia Portuguesa da História (op. cit., pp.98-99).

<sup>606</sup> A identificação da oração, nos termos do texto, é feita por Robert Ricard em “Du roi D. Duarte de Portugal a Ciro Alegria: la «Oración del Justo Juez», p. 420, nt. 1, *Bulletin Hispanique*, t. LVI (1954), pp. 415-423, rectificando informações de J. Piel e suas.

<sup>607</sup> Como referimos na nt. 605, supra, não podámos verificar pessoalmente o texto.

mesmo A. salienta ainda que “(...) les oraisons superstitieuses comprennent souvent un élément liturgique déformé et détourné de son sens (....)”<sup>608</sup>. Embora o tópico careça evidentemente de mais estudos, poderemos estar aqui na presença da derivação clara, para o mundo das “orações populares”, de uma oração devota e erudita; ou poderemos também pensar que, mesmo no tempo em que D. Duarte a traduzia, e na época em que era inserida num livro de horas impresso, ela continha já os “elementos mágicos” que a história da sua utilização posterior tão bem documenta. Tal como nos restantes casos referidos, a chave do seu sucesso reside na grande panóplia de protecções contra igual número de perigos, sob a égide de um Deus todo poderoso, vingador e severo para com os “inimigos” do orante.

---

<sup>608</sup> Para tudo, cfr. Robert Ricard, “Du roi D. Duarte a Ciro Alegría”, pp. 419-22 (citação, p. 419) e, retomando a questão das dificuldades de filiação directa, “Pour l’étude de la prière magique du «juste juge» dans le monde hispano-portugais”, p. 43, in *Revista de Etnografia*, Porto, nº 11 (33-46). O Autor publicou ainda vários outros artigos sobre o tema, recolhendo um importante material de trabalho, que é no entanto moderno e contemporâneo (não conhecia, p.e., a inclusão no Livro de Horas de 1506), na mesma revista, nº 17, 21, 27 e 28.



## 2. As doações de livros litúrgicos e devocionais.

Vejamos agora a questão da doação de livros litúrgicos. O que revela esta da piedade, cultura religiosa e conhecimentos litúrgicos dos fundadores? Na verdade, é difícil afirmar cabalmente que ela implique mais daquilo que parece ser a satisfação de uma exigência feita pelos eclesiásticos do local onde estava localizada a capela: a dotação da nova instituição com as alfaías e os livros necessários à celebração dos ofícios preconizados<sup>609</sup>. No entanto, há pelo menos dois aspectos que podem ser abordados, importantes para a caracterização da religiosidade dos fundadores. Em primeiro lugar, que tipo de livros eram doados; depois, que relação com estas obras era imposta pelo primeiro doador. O quadro XIV recolhe as informações a este respeito.

Como fica patente da sua observação, os missais são de longe os livros mais doados, o que não admira, dada a centralidade da celebração eucarística nestas instituições; esta característica coincide com as doações genéricas às paróquias, estudadas por vários autores, que salientam igualmente a supremacia do missal<sup>610</sup>. Apenas Isabel de Sousa refere um outro livro que, a julgar pela designação – “livro de comemorações”-, seria talvez um ritual<sup>611</sup>. Este facto explica-se sem dúvida pela importância de que a sua capela revestia na igreja onde estava sediada, como já explicámos; as cerimónias de sufrágio preconizadas por esta fundadora eram bastante simples, não necessitando de outro livro além do missal<sup>612</sup>. Temos depois algumas especificações sobre os missais doados, que nos permitem supor que eles seriam comprados de propósito (Catarina Álvares e João da Fonseca), que em alguns casos tinham implicado um investimento considerável aos fundadores (João da Fonseca), e que eram por vezes ricamente encadernados (Isabel de Sousa). Num dos casos, refere-se uma importante característica dos missais doados: são “de forma”, isto é, impressos (Isabel de Sousa). A imprensa, que tornaria mais numerosos e acessíveis estes livros,

<sup>609</sup> Apesar de possuímos apenas sete referências a este respeito, o apetrechamento das capelas parece ter sido norma geral, sobretudo quando se tratava de altares especiais e capelas propriamente ditas (K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 51-52; Marie Richards, “Chapels and chantries in late medieval and early modern Besançon: the record book of Jean Ferreux, chaplain”, p. 122, *Journal of Medieval History*, 20 (1994), pp. 121-132. Muito provavelmente, a dotação passava por outros documentos que não os nossos, ou estava implícita nas fundações. A omissão destas doações já foi também notada por K. Wood-Legh, op. et loc.cit. As doações de apetrechamentos para capelas particulares, como uma “obrigação”, devem de resto ser relacionadas com o dever generalizado que os paroquianos tinham de providenciar os livros litúrgicos da paróquia (p.e. J. Middleton-Stuart, op. cit., pp. 159 ss.)

<sup>610</sup> J. Middleton-Stuart, op. cit., p. 170.

<sup>611</sup> Um ritual era o livro que compreendia as fórmulas de bênçãos e acções cultuais que não as eucarísticas, que podiam ser celebradas pelos prebiteros, excluindo as reservadas ao bispo (nomeadamente, os ritos fúnebres): Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen-Âge*, p. 215, Espoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1966.

pode explicar talvez o nítido aumento de menções a partir de finais do século XV que a nossa amostra parece indicar, apesar do reduzido tamanho desta impôr limites de análise. Como em outros países da Europa, os missais contam-se entre as obras que mais saíram dos prelos; tal facto explica-se pela percepção clara da importância da imprensa para a difusão da mensagem cristã, mais aguda nos prelados de tendências reformistas<sup>613</sup>. Os bispos das dioceses preocupam-se em imprimir os missais de uso local; o missal romano, por seu turno, foi-se aos poucos sobrepondo aos usos particulares e era assim também um livro de venda certa, promovido pelos impressores<sup>614</sup>. Não é portanto de admirar que durante os anos finais abrangidos pelo nosso estudo se tenham impresso em Portugal missais de rito bracarense (1498, antecedido pelo breviário, em 1494; nova impressão em 1512), eborense (1509) e conimbricense (1518), todas precedidas, em 1496, de um missal votivo segundo o uso romano<sup>615</sup>. Esta última impressão foi realizada em Lisboa, o que parece indicar que na diocese ia prevalecendo este costume litúrgico<sup>616</sup>. Porventura fariam parte dela os exemplares oferecidos por alguns dos nossos fundadores.

A doação de Margarida Afonso, porém, referia-se seguramente a um missal manuscrito, pois data de 1415. Como é natural, os missais abundam nos inventários de bibliotecas de manuscritos conhecidos para o Portugal medieval, tantos nas de instituições eclesiásticas como nas dos leigos dotados de fortuna<sup>617</sup>. Menos conhecido é o seu custo e a forma de obtenção, mas não estariam ao alcance de todos. A nossa fundadora era oriunda de um meio social relativamente elevado e, sobretudo, com fortes conexões eclesiásticas: era filha e irmã de altos funcionários régios, entre os quais o irmão Martim, firme partidário do Mestre de Aviz, que encetou uma carreira brilhante no Desembargo e na igreja, sendo bispo de Coimbra e arcebispo de Braga. Foi a um dos vários filhos deste, de resto, ficava o encargo da capela fundada pela tia, situada na

---

<sup>612</sup> Cfr. supra, p. 306.

<sup>613</sup> A. Anselmo, *Les origines de l'imprimerie au Portugal*, pp. 297 ss, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983; Zulmira Santos, "Literatura religiosa. II. Época moderna", pp. 127-128, DHRP; Isabel Cepeda, "Livro religioso. I. Época medieval", p. 146, DHRP; João Francisco Marques, "Livros litúrgicos: missais, breviários, ofícios e rituais", p. 428, in HRP, vol. 2, pp. 426-432; José Marques, "O arcebispo D. Jorge da Costa", pp. 37-39.

<sup>614</sup> Sobre a gradual adopção do missal romano, M. de Oliveira, "Os próprios litúrgicos de Portugal", p. 192.

<sup>615</sup> Para as impressões até 1500, Artur Anselmo, *Les origines*, p. 503, 519 e 536; para o missal de Coimbra, Miguel de Oliveira, "Os próprios litúrgicos", p. 189; para o de Évora, do mesmo Autor, "Livros litúrgicos de Évora", p. 267, in *Lusitania Sacra*, VI (1962/63), pp. 263-274.

<sup>616</sup> Sobre o costume de Lisboa e o costume romano, Miguel de Oliveira, "Os próprios litúrgicos", pp. 189-193.

igreja que era do padroado do morgadio da linhagem e que se tornará um verdadeiro panteão desta<sup>618</sup>.

Impresso ou manuscrito, a familiaridade com o missal parece indicar conformidade e adesão aos ensinamentos eclesiásticos, bem como uma instrução religioso-litúrgica própria de grupos sociais específicos. Neste sentido, podemos considerar a presença destes livros como mais um indício de elitismo religioso? Provavelmente sim, mas com algumas matizes. É justo lembrar que nos situamos numa época em que os missais, tal como muitos outros tipos de livros religiosos, se encontravam numa encruzilhada. Por um lado, a imprensa possibilitou a uniformização das práticas litúrgicas dentro de cada diocese, assim como a já referida adopção gradual do “uso romano”. Para a elaboração dos textos dos missais a dar à estampa, os prelados reuniam comissões que trabalhavam sobre vastos conjuntos de livros litúrgicos que circulavam na sua circunscrição, e tentavam apresentar textos uniformes e expurgados de práticas consideradas “supersticiosas”. No caso de Braga, por exemplo, trabalhou-se a partir de um códice de 1402, provavelmente logo depois de 1488, sínodo em que o arcebispo D. Jorge da Costa determinou a impressão de um breviário, um ritual e um missal; só oito anos depois saíra à estampa o primeiro destes livros<sup>619</sup>. No entanto, vários fenómenos paralelos estavam em acção.

Em primeiro lugar, a imprensa possibilitou também uma extraordinária proliferação de “edições piratas” de missais, que tinham tanto mais saída quanto prometiam, no frontispício, a inclusão de grande número de “missas devotas”<sup>620</sup>. Estas missas votivas, dedicadas a um sem número de devoções e intenções, eram geralmente precedidas de rúbricas mais ou menos longas, onde se historiava a origem sobrenatural das devoções, se prometiam espantosos resultados ou largos anos de indulgências e, por fim, se davam instruções quanto a formas particulares de celebrar as missas (com velas,

<sup>617</sup> Boa síntese das ocorrências nas primeiras em João Francisco Marques, “Livros litúrgicos”, pp. 426-427; sobre as segundas, cfr. p.e. Aires do Nascimento, “As livrarias dos Príncipes de Avis”, cit..

<sup>618</sup> Identificação de Margarida Afonso feita a partir da indicação do local da capela, dos dados documentais, e de FG, VII, 397 (“Mirandas”); sobre a igreja como panteão, cfr., AL, II, 679 e, com algumas reservas, o estudo de Ferreira de Andrade, *A freguesia de S. Cristovão*, vol. 1, pp. 29-33, Lisboa, CML, 1944; sobre o padroado, Luís Gonzaga Pereira, *Monumentos sacros de Lisboa em 1833*, pp. 373-77, Lisboa, BN, 1927; sobre a ligação da família à corte e a carreira de Martim Afonso, cfr. RCG, pp. 52-53 e p.122; ALCH, p. 237 e 365.

<sup>619</sup> P. Romano Rocha, “Introdução”, p. 23, *Breviário Bracarense de 1494*, Lisboa, IN – CM, 1987; Artur Anselmo, *Les origines*, p. 293, pp. 302-304. Sobre o processo de preparação das edições, em geral, J. Luis González Novalín, “Las misas «artificiosamente ordenadas...», p. 284.

<sup>620</sup> Cfr., para tudo, J. Luis González Novalín, “Las misas «artificiosamente ordenadas...», pp. 285-286.

de joelhos, em determinados dias ou sequências, etc.)<sup>621</sup>. Era nestes elementos, aliás, que residia a sua força, em especial quando empregues na intercessão fúnebre. Como sugere Eamon Duffy, a predominância do Trintário de S. Gregório entre os sufrágios pedidos deve-se à promessa nele incluída de rápida libertação do Purgatório, caucionada por uma revelação sobrenatural<sup>622</sup>. As listas de missas votivas publicadas por González Novalín e Gómez Nieto comprovam que na raiz daquelas celebrações estão quase invariavelmente narrativas de milagres, profecias e revelações. Nos missais impressos sem autorização eclesiástica, estas rúbricas estavam em roda livre, e foram alvo da censura tanto dos católicos reformistas como dos próprios prelados (e, mais tarde, da Inquisição)<sup>623</sup>.

Em segundo lugar, porém, é importante referir que também nos missais autorizados se encontravam rúbricas destas, se bem que mais reduzidas e sóbrias no seu conteúdo. A sua presença vem confirmar a como era fluída, em alguns assuntos, a fronteira entre a religião oficial e “popular”<sup>624</sup>. Demonstra também como a Igreja reformista se via em dificuldades nestas áreas, a continuidade que algumas das missas apresentam, bem como as cautelas com elas empregues pelos reformadores de Trento – que evitam proibi-las de forma absoluta, procurando antes “reformá-las” ou substituí-las por outras<sup>625</sup>. No caso dos missais portugueses impressos, temos por exemplo a presença de rúbricas “milagrosas” na “missa das Cinco Chagas” e na “missa pro mortalitate evitanda” do missal eborense de 1509, que incluiu ainda uma extensa lista de missas votivas<sup>626</sup>. A missa «pro mortalitate vitanda», por exemplo, não contém as complexas instruções presentes em missais espanhóis da mesma época<sup>627</sup>, mas requeria uma celebração consecutiva de cinco dias, com uma performance ritual específica: ouvir

<sup>621</sup> Para as rúbricas como fonte para este estudo, cfr. idem e o seu estudo anterior, “Misas supersticiosas y misas votivas...”, p. 10; E. Duffy, *The stripping*, 292 ss.

<sup>622</sup> *The stripping*, pp. 372-373, relacionando-o assim com as várias devoções dos livros de horas e das missas votivas que continham promessas e cauções semelhantes.

<sup>623</sup> Sobre tudo, J. Luis González Novalín, “Misas supersticiosas y misas votivas”, pp. 21-38; “Las misas «artificialmente ordenadas», pp. 289-295; L. Gómez Nieto, op. cit., pp. 357-366; cfr. ainda Carlos Eire, op. cit., pp. 224-226.

<sup>624</sup> Analisadas neste sentido a “missa pro mortalitate evitanda”, a missa das Cinco Chagas e o Trintário de S. Gregório, em E. Duffy, *The stripping*, pp. 292-295.

<sup>625</sup> Estudado em J. L. González Novalín, “Misas supersticiosas y misas votivas”, pp. 5-20, e Carlos Eire, op. cit., pp. 227 ss.

<sup>626</sup> *Missale secundum consuetudinem Elborensis ecclesie nouiter impressum*, Lisboa, Germão Galharde, 1509; missa das Cinco Chagas, fl. 241; missa “pro vitanda mortalitate”, fl. 159; missas votivas desde fl. 241. Sobre a missa das Cinco Chagas neste missal eborense, embora não foque este assunto, cfr. Pedro R. Rocha, “Il sangue de Cristo nell’ambito delle tradizioni liturgiche portoghesi”, pp. 1141-1143, *Sangue e antropologie nella liturgia*, a c. di Francesco Vattioni, vol. III, pp. 1435-1450, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1984.

<sup>627</sup> J. Luis González Novalín, “Las misas «artificialmente ordenadas», pp. 289-290.

toda a missa de joelhos, tendo na mão uma vela acesa<sup>628</sup>; já a rúbrica da “Missa das Cinco Chagas” limitava-se a referir a origem lendária da composição por S. João Evangelista, e não a fantástica lenda da revelação pelo Arcanjo Gabriel<sup>629</sup>, mas não omitia porém a promessa de três mil anos de indulgências, muito mais que em outros casos conhecidos<sup>630</sup>. Nos missais manuscritos há testemunhos de problemas semelhantes: ao inventariar os livros do eremitério observante da Ínsua, em 1474, o Pe. João da Póvoa encontrou um missal “com muitas mintiras”; no mesmo ano, elencando os livros de um local semelhante, S. Clemente das Penhas, o mesmo religioso anota a existência de dois breviários problemáticos: um “verdadeiro ainda que nom muito” e o outro “mui mentiroso”<sup>631</sup>. Também os “regimentos de missas” para uso dos celebrantes não escapam a esta linha de eficácia mágica. Num regimento quatrocentista da mesma diocese para o trintário de Santo Amador, lá estão as discriminações do número de velas e dinheiro a ser oferecidos em cada missa<sup>632</sup> (entre os nossos testadores, como veremos, alguns salientam a necessidade de se cumprir o trintário por ordem e com “todas as suas candeias”)<sup>633</sup>. Na vizinha Espanha, enquanto vários missais as incluíam, com rúbricas historiadas e promessas (Valência, 1492, Saragoça, 1498), o sínodo das Canárias de 1497 refere-as entre as celebrações a recusar pelos párocos<sup>634</sup>. Em Portugal, apenas algumas décadas mais tarde estas práticas irão ser mitigadas ou proibidas por prelados reformadores, como D. Baltasar Limpo, no Porto, ou D. João de Melo, em Évora; o ciclo no seu todo foi mais tarde incluído na lista de devoções a extirpar, no relatório sobre a reforma litúrgica apresentado em Trento por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires<sup>635</sup>.

A ausência de maiores informações sobre os missais doados pelos nossos fundadores não nos permite ir mais longe do que indicar estes contextos gerais – que

<sup>628</sup> *Missale secundum consuetudinem Elborensis...*, fls. CLVIIIv-CLIX.

<sup>629</sup> Estudada nos missais ingleses por E. Duffy, *The stripping*, p. 293.

<sup>630</sup> *Missale secundum consuetudinem Elborensis...*, fls. CCXLI: quarenta dias de remissão de pecados mortais e um ano de veniais.

<sup>631</sup> Seguimos a edição de J. A. Freitas de Carvalho, «*Nobres letras...fermosos volumes...*». *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, respectivamente p. 91 e p.109, Porto, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade e Instituto de Cultura Portuguesa - FLUP, 1995.

<sup>632</sup> Editado por Mário Martins, “Trintários”, pp. 148-149.

<sup>633</sup> Cfr. infra, p.415.

<sup>634</sup> J. Luis González Novalín, “Las misas «artificialmente ordenadas»”, p. 292 e p. 287.

<sup>635</sup> Mário Martins, “Trintários”, pp. 150-151: no Porto substituem-se as velas tradicionais, de intrincado esquema, por três velas em honra das três pessoas da Trindade; em Évora, proibem-se todas as velas; sobre a proposta de Bartolomeu dos Mártires, J. Luis González Novalín, “Misas supersticiosas y misas votivas...”, p. 33 e “Las misas «artificialmente ordenadas»”, pp. 293-94. Nos sínodos medievais portugueses conhecidos (ed. SH) não se encontram ainda prescrições a este respeito.

pelo menos podem introduzir algumas matizes numa perspetivação dos gestos subjacentes como religiosidade culta e estritamente ortodoxa. Vejamos agora o que nos revela no mesmo sentido a relação que os fundadores estabelecem com os missais doados. Alguns autores têm salientado tanto a riqueza do recheio das capelas privadas, como as indicações dadas pelos fundadores no sentido do seu uso exclusivo em cerimónias da sua instituição<sup>636</sup>. Outros trabalhos há que, pelo contrário, referem a função comunitária destes equipamentos, com frequência utilizados pela restante comunidade, por expressa indicação dos doadores<sup>637</sup>. No nosso caso, os dados reunidos no quadro XIV permitem-nos pelo menos verificar que não existe um padrão claro no sentido da privatização total. Cerca de um terço dos fundadores não estabelece regras a este respeito, não sendo possível perceber a quem ficaria a “gestão” do uso dos missais: eclesiásticos ou administradores leigos. Uma fundadora deixa este dilema à escolha dos sucessores, que podem até decidir doar tudo à igreja. Os restantes formulam regras para defender o recheio da capela, colocando o seu uso e manutenção na mão dos administradores. Em três casos, os fundadores fornecem também mobiliário para guardar os bens, e indicações quanto à posse das chaves.

A documentação é mais generosa apenas quanto à capela de Isabel de Sousa, permitindo-nos perceber como não seria muito fácil estabelecer uma privatização estrita. Os dados não dizem respeito apenas aos livros litúrgicos, mas a todo o equipamento da capela. Vemos que num primeiro momento a fundadora tentou, e conseguiu, instaurar regras muito severas quanto ao uso pela comunidade do seu equipamento litúrgico: em 1503, obteve do rei uma torre junto à igreja para guardar o “tesouro” da capela; depois, inventariou tudo cuidadosamente<sup>638</sup>; entre 1505 e 1510, estipulou a existência de um tesoureiro, deixando-lhe um “regimento” e providenciando a sua habitação e sustento<sup>639</sup>; por fim, em 1505 obteve de Roma um breve que interditava totalmente o empréstimo das alfaías, até a reis e arcebispos, sob pena de

---

<sup>636</sup> Angela Franco Mata, “El Arzobispo Pedro Tenorio: vida y obra. Su capilla funeraria en el claustro de la catedral de Toledo”, pp. 91-92, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 64-93, Santiago de Compostela, Universidad, 1992; Anne Crawford, “The piety of late medieval English queens”, pp. 54-55, *The church in pre-Reformation England. Essays in honour of F. R. H. Du Boulay*, ed. Caroline Barron, Ch. Harper-Bill, pp. 48-57, Woodbridge, The Boydell Press, 1985; “The piety of Margaret, Lady Hungerford (d. 1478)”, pp. 24 ss; *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 38, nº 1 (Janº 1987), pp.19-38; R. N. Swanson, “Thomas Holme and his chantries”, p. 4, *York Historian*, 5 (1984), pp. 3-7.

<sup>637</sup> Entre outros, Rachel Ward, op. cit., pp. 67 ss, 92 ss, 104 ss, 137 ss..

<sup>638</sup> Doação em CSCC, pp. 164-165.

excomunhão, com absolvição reservada ao Papa!<sup>640</sup> Anos mais tarde, porém, alterara a inflexibilidade dos primeiros tempos, ao que parece devido à fundação na igreja de uma confraria da Vera Cruz, acto a que, como vimos, não seria alheia<sup>641</sup>. Começou então por declarar que os ornamentos da capela poderião servir para cerimónias fora desta, “nem tanto ameude que se acabem em pouco tempo nem tam poucas vezes que Deus nom seja delles seruido em suas festas”<sup>642</sup>. Há aqui uma expressão clara da subordinação dos sentimentos de propriedade ao “serviço de Deus”, que nos parece ser indicativo da existência de barreiras psicológicas e morais a uma total privatização dos “objectos litúrgicos”. Estas foram de molde a levar a fundadora a impetrar novo documento papal mitigando o primeiro, e permitindo o uso do recheio da capela nas festas da igreja, e até a saída dela de uma cruz processional muito rica, a jóia da coroa de Isabel de Sousa<sup>643</sup>. Mais tarde, entre c.1510 e 1513, irá mesmo permitir o uso total dos ornamentos da capela à confraria da Vera Cruz; aliviar os encargos da sua fundação de modo a que esta tenha uma missa cantada pelos benfeitores e confrades, apesar de não possuir recursos próprios para tal; por fim, ceder parte da sua “casa do tesouro” para as reuniões da confraria e armazenamento dos seus objectos litúrgicos<sup>644</sup>.

Mais “privados” ou mais comunitários, estes objectos, entre os quais os livros litúrgicos que tínhamos vindo a analisar, têm contudo uma particularidade que importa salientar, para concluir. Pertenciam aos leigos, e eles podiam definir, em larga escala, as modalidades do seu uso. Embora as instituições de acolhimento pusessem condições e exigissem contrapartidas, os fundadores de capelas tinham bastante liberdade: podiam apôr as suas armas em alfaias e livros; podiam deixar a sua gestão aos administradores leigos. Em suma, tinha de algum modo penetrado num mundo de objectos por onde passava a relação com o sagrado, e através deles reforçar a sua inserção nos ciclos comemorativos da igreja<sup>645</sup>.

Terminemos a nossa análise da questão dos livros com uma pequena “raridade heurística”, no conjunto da nossa documentação: a lista de livros doados ao convento da

---

<sup>639</sup> “Ordenança” do pessoal da capela ed. em CSCC, pp. 344-349, s.d. (c. 1510, quando Isabel de Sousa começa a redacção do “livro da capela”); em 1505, comprara umas casas junto ao adro da igreja, para habitação do tesoureiro (id., p. 284).

<sup>640</sup> Transcrito no “livro da capela” (CSCC, pp. 290-91).

<sup>641</sup> Cfr. supra, pp. 272 ss..

<sup>642</sup> CSCC, p. 169.

<sup>643</sup> Referido por ela na narrativa de fundação, c. 1510 (CSCC, pp. 169-170).

<sup>644</sup> CSCC, pp. 337-339. Cfr. análise detalhada da relação de beneficiência estabelecida, infra, pp. 517 ss..

<sup>645</sup> Cfr. supra, pp. 315 ss..

Rosa pelos seus fundadores, Luís de Brito e Joana de Ataíde, a que chamámos “pequena biblioteca espiritual” e que, hipoteticamente, seria organizada em função do gosto e devoção daqueles. Ao mesmo tempo, pela grande coincidência dos títulos com as obras religiosas impressas em Portugal até então, podemos sugerir que se trata de uma reunião do que estava disponível no mercado de edições. Não se exclui totalmente, claro, que algumas obras sejam manuscritas. Existiam muitos exemplares da *Vita Christi* e de *Flos Sanctorum* manuscritos nas bibliotecas<sup>646</sup>; e a obra referida como *Livro da vida de S. Jerónimo e Santa Paula* não se encontra certamente entre as impressões portuguesas realizadas até 1519<sup>647</sup>. No entanto, há razões que nos levam a preferir a possibilidade das obras serem impressas. O mercado editorial português era bastante restrito, em relação a outros países europeus e orientava-se por isso sobretudo em função das preferências devocionais dos patrocinadores das edições. Dado que entre estes avultavam o rei D. Manuel e a sua irmã D. Leonor, podemos supôr, por parte de D. Luís de Brito e Joana de Ataíde, uma integração a um tempo devocional e política – ou, pelo menos, uma concordância generalizada com o programa religioso que os régios irmãos levavam a cabo, com aguda consciência da importância da imprensa para a sua difusão. Dado que se tratava de livros destinados à biblioteca de um convento feminino, podemos ainda conjecturar que esta doação se enquadrava nos intentos reformistas daqueles Monarcas, que passaram – e muito – por uma maior exigência cultural e religiosa, a obter através de leituras específicas<sup>648</sup>. Vários conventos femininos são alvo

<sup>646</sup>No “oratório de Óbidos”, de fundação eremítica mas sob administração dos Lóios desde 1434 (auto de entrega à Ordem, pelos fundadores, em IAN/ TT, *Congregação de S. João Evangelista*, Conv. de S. Bento de Xabregas, mç. 18, doc.4), um inventário feito em 1465 refere uma “Vita Christi” (IAN/ TT, *Congregação de S. João Evangelista*, Conv. de S. Bento de Xabregas, mç. 18, doc.10); o inventário de c. 1444 do mosteiro de Sta. Maria da Piedade de Azeitão (dominicanos), refere também dois “flos sanctorum” (IAN/TT, *Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, lvº 18, fl. 22v ); para as bibliotecas franciscanas, exemplos da posse de um e outro nos inventário ed. por A. Freitas de Carvalho, “*Nobres leteras...*”, pp. 95-96, p. 104, p. 121 (p.125, p. 126 e p.127, para incunábulo detidos pelas livrarias).

<sup>647</sup>Sobre isto cfr. infra, p. 382.

<sup>648</sup>Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, pp. 774-787. Sobre a fundação do convento da Rosa, veja-se Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. 2, pp. 86-87; resta a questão da natureza do mosteiro, que os fundadores referem dever ficar para sempre para “freiras conventuais”, e sobre o qual estabelecem um forte direito de controle. No entanto, há que verificar alguns elementos: a fundação dá-se numa época em que já não existia a separação entre conventuais e observantes, abolida desde 1513 (Fr. Luís de Sousa, id., vol. 1, p. 926 e vol. 2, pp. 18-22); concordam com ela o rei D. Manuel, defensor da reforma das ordens, e o Provincial Fr. Jorge Vogado, antigo vigário da Observância (id., 1, 926); vêm para a sua fundação freiras do convento ex- observante de Aveiro; a vigilância do padroeiro, que aliás deveria ser feita através de um requerimento ao rei de nomeação de visitador, cada três anos, deve exercer-se sobretudo no sentido da correcta vivência religiosa e do cumprimento das condições de fundação (tudo em id., 2, 86). Pela mesma época fundava-se o convento da Anunciada (1515-1519) que, segundo Ivo Carneiro de Sousa, *op.cit.*, p. 669, seria “observante” e se deveria à iniciativa de D. Leonor. No entanto, as fontes que este A. cita em abono da sua afirmação (Fr. Luís de Sousa e Jorge Cardoso) não



de doações dos livros impressos por patrocínio régio directo: D. Leonor deixa à Madre de Deus o *Flos Sanctorum*<sup>649</sup>; e a Jesus de Aveiro, a *Vita Christi*<sup>650</sup>; a Duquesa sua mãe oferece à Conceição de Beja esta mesma obra<sup>651</sup>. À primeira destas casas D. Leonor deixa ainda, entre muitos outros livros, duas obras que constam da doação de Luís de Brito e Joana de Ataíde, mas que não foram impressas por seu patrocínio directo: as *Vitas Patrum* e os *Evangelhos e Epístolas*<sup>652</sup>. De resto, a sua mãe procedera já assim, ao deixar a vários mosteiros de Beja outros exemplares da edição religiosa disponível até 1507, data da sua morte.<sup>653</sup>

Vejamos brevemente alguns temas sobre as obras reunidas. Existia uma *Vita Christi* em português, impressa, desde 1495, que foi um dos primeiros incunábulo editados no reino. Não cabe aqui alargarmo-nos sobre a sua história; basta dizer que os patrocínios, quer da tradução, quer da edição, estiverem estreitamente ligados à corte régia<sup>654</sup>; e que encontramos depois exemplares desta edição quer nas bibliotecas desta, quer nas de casas religiosas por ela patrocinadas<sup>655</sup>. Também disponível impresso, desde 1504, existia um *Catecismo* - de história e difusão semelhantes à obra anterior. Referimo-nos ao *Cathecismo Pequeno*, organizado por D. Diogo Ortiz, bispo de Viseu, a pedido do rei D. Manuel; para além de próximo colaborador do rei, o prelado foi ainda

---

a confirmam, o segundo mesmo referindo que foi D. Manuel quem mandou vir de Aveiro as freiras em questão. Apenas a *Crónica* de Baltasar Teles citada por I. C. de Sousa faz referência à intervenção de D. Leonor, mas em termos tais que não se podem considerar históricos, antes marcando claramente uma “ projecção ” da fundação jesuítica do colégio de Sto. Antão. Assim, consideramos em aberto a questão dos dois conventos dominicanos femininos fundados quase em simultâneo.

<sup>649</sup> Isabel Vilares Cepeda, “Os livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11 352 da Biblioteca Nacional, Lisboa”, p. 71, *Revista da Biblioteca Nacional*, 2ª s., 2 (2) (1987), pp. 51-81.

<sup>650</sup> BN, Reserv., Cód. 12978 ([título ms na capa: ]“Este Livrinho Contem o que Derão ao Convento a Senhora Princesa, as Senhoras D. Mecia Pereyra e Brites Leitoa e outras Senhoras”, fl. 9v.

<sup>651</sup> “O inventário da Duquesa”, p. 93; oferece ainda ao convento de Santo António de Beja um “*Flos Sanctorum*” e um catecismo em português, impresso, que deverá ser o de D. Diogo de Ortiz (cfr. infra, nt. 656).

<sup>652</sup> Sobre a doação leonorina, Isabel Vilares Cepeda, “Os livros da Rainha D. Leonor”, p. 69 e 72; sobre as obras e suas edições, cfr. infra.

<sup>653</sup> Ao convento de Santo António de Beja, um *Flos Santorum*, que seria provavelmente em castelhano, dado que a versão portuguesa foi impressa em 1513 (cfr. infra, p. 653); um catecismo em português, impresso, que deverá ser o de D. Diogo de Ortiz (cfr. infra, p. 381, nt. 656); um *Sacramental*, que deverá ser a obra de Clemente Sánchez de Valderas, provavelmente na impressão de 1502, em Lisboa [sobre a obra, de grande difusão, cfr. Horacio Santiago Otero, “El *Sacramental* de Clemente Sánchez de Valderas”, *Proceedings of the 6th International Congress of Medieval Canon Law*, ed. S. Kuttner, K. Pennington, pp. 153-151, Città del Vaticano, BAV, 1985; sobre as impressões portuguesas desta obra, cfr. Rosemarie Horrox, “Luz e fogueiras”, p. 51, *Acquae Flaviae*, 1 (Janº-Jun. 1989, pp. 47-56)]; e vários livros ms.: cfr. tudo em “O inventário da Duquesa.”, p. 95.

<sup>654</sup> Cfr., por tudo, o estado da questão recente de Aires Nascimento, “A tradução portuguesa da *Vita Christi*”.

<sup>655</sup> Nas bibliotecas régias e afins: D. Manuel – cfr. S. Viterbo, “A livraria real”, p. 16; Duques de Bragança- IAN/ TT, AHMF, *Inventário do Senhor Duque D. Teodósio*, p. 580, p. 670; em casas religiosas: cfr. supra.

uma figura marcante do círculo devocional de D. Leonor, a grande impulsionadora da edição religiosa de então<sup>656</sup>. Patrocinada por D. Manuel, em 1513, foi também a edição portuguesa do *Flos Sanctorum* de Jacomo da Varazze, quase decerto o que constava do nosso elenco; na hipótese da sua mais recente estudiosa, não lhe será também alheia D. Leonor<sup>657</sup>. Como a anterior, para além da reforma interna, fizeram parte dos planos régios de contrução de um império cristão, também pela catequização via imprensa: tanto o *Flos Sanctorum* como o *Catecismo* fazem parte de um lote de livros e preciosidades que se planeia enviar ao Preste João, entre 1513 e 1515<sup>658</sup>; e em 1521, o governador da Índia manda entregar ao feitor de Goa cinco exemplares do *Flos Sanctorum*<sup>659</sup>. Quanto ao *evangelhorio com suas postilas*, ou seja, a compilação de Guilherme Parisiense, existiam edições em português datadas de 1497 e 1505-1506<sup>660</sup>; a primeira foi realizada no Porto, ao que tudo indica sob patrocínio – oficial ou oficioso – do bispo<sup>661</sup>, mas inserindo-se na mesma linha de divulgação de obras de espiritualidade em vernáculo, a que presidia D. Leonor (que, como vimos, a doa ao convento da Madre de Deus). A obra pode de resto situar-se na mesma linha temática da *Vita Christi*, e o prelado portuense era D. Diogo de Sousa, clérigo reformador bem consciente, também ele, das virtudes da imprensa<sup>662</sup>. Já referimos as *Vitas Patrum*, do Pseudo-Jerónimo, objecto de doação a uma cenóbio feminino por D. Leonor; ao contrário das obras anteriores, não existia até à fundação em estudo uma edição portuguesa. A ser impressa, tratar-se-ia talvez da edição de Saragoça, em 1511<sup>663</sup>. Também ligada à linha de espiritualidade eremítica seria a última obra referida, que se intitulava “Livro da vida de

<sup>656</sup> *O Cathecismo pequeno de D. Diogo Ortiz Bispo de Viseu*, ed. cit.; sobre D. Diogo, no sentido do texto, cfr. idem, pp. 77-81 e Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, p. 878.

<sup>657</sup> Cristina Sobral, *Adições portuguesas no Flos Sanctorum de 1513 (estudo e edição crítica)*, pp. 9 ss, Lisboa, diss. de doutoramento em Literatura Portuguesa (Época Medieval) apres. à FL da UL, 2000.

<sup>658</sup> Doze catecismos e vinte “Flos sanctorum”: cfr. doc. ed. por J. A. da Graça Barreto, “Presentes de D. Manuel”.

<sup>659</sup> Aires do Nascimento, “Língua portuguesa e mediações”, p. 89; conjuntamente com trinta e quatro livros de rezar, serviriam para serem distribuídos a “moços e orfãos para eles aprenderem a ler”. Outras vias contribuíram para a difusão da *Vita Christi* no “Império”: em 1518, o feitor de Cochim recebia dois exemplares da obra, um em latim e o outro em português, destinados aos franciscanos aí radicados (Carlos Roma Fernandes, *O Scriptorium de Alcobaça no tempo de D. Fr. Estêvão de Aguiar (1431-1446)*, p. 68, Lisboa, diss. de licenc. apres. à FL da UL, 1970).

<sup>660</sup> Artur Anselmo, *Les origines*, pp. 532-534; Isabel Vilares Cepeda, “Os livros da Rainha D. Leonor”, p. 72.

<sup>661</sup> Refere A. Anselmo, *Les origines*, p. 291, que tal seria o caso para todas as obras religiosas católicas impressas até final séc. XV, salvo a *Vita Christi*.

<sup>662</sup> Cfr., por tudo, A. Anselmo, *Les origines*, p. 297, p. 306.

<sup>663</sup> Também admitida como plausível para doação de D. Leonor referida em texto, por Isabel Vilares Cepeda, “Os livros da Rainha D. Leonor”, p. 69; esta autora refere como edição seguinte a de Valência 1519, que já não deve ter sido a dos nossos fundadores.

São Jerónimo e Santa Paula”, talvez uma junção de textos sobre os dois santos, de autores diferentes<sup>664</sup>.

Em termos de conteúdos devocionais, este elenco aponta para uma piedade cristocêntrica, com a *Vita Christi* e a compilação de Guilherme de Paris; ao mesmo tempo, a presença significativa, apesar de nem sempre directa, de S. Jerónimo, testemunha de uma pedagogia da austeridade do ermo. Não é por caso que o *Flos Sanctorum* seja o único livro com dois exemplares: é conhecida a enorme difusão que alcançou na Europa medieval, e as vidas de santos forneciam a um tempo modelos de vida e figuras de intercessão<sup>665</sup>. Com a *Vita Christi*, obra igualmente muito difundida em toda os reinos medievos, forma o grupo de sucesso das obras impressas no contexto que temos vindo a descrevermos. Quanto ao catecismo, serviria provavelmente para a instrução das noviças, embora se deva salientar que, a ser a obra organizada pelo bispo D. Diogo de Ortiz, o seu escopo ultrapassava largamente o de uma obras de iniciação à fé, tendo sido definido pela sua mais recente estudiosa como um “pequeno tratado de teologia moral”<sup>666</sup>.

---

<sup>664</sup> Caso a cópia do documento esteja correcta (a não estar, poderia ser simplesmente a *Vita S. Paulae*, de Jerónimo, obra de grande difusão no Ocidente medieval), a identificação do livro põe de facto alguns problemas. Poderia, como dissémos, ser uma junção de dois textos, o de Jerónimo sobre Paula, e uma “Vida” deste santo, das quais a mais difundida foi a Eusébio Cremonense, *Vita Divi Hieronymi*, ou ainda a *Epistola (...) de morte gloriosissimi confessoris Ieronimi*, do Pseudo-Eusébio Cremonense. Esta circulava impressa em inícios do século XVI (o exemplar da BN, por exemplo, é o de Paris, Jean Petit, 1503, sem que se saiba a sua origem); sabemos que existiam em bibliotecas portuguesas tardo-medievais exemplares de “Vidas” e “mortes” de S. Jerónimo (talvez até a mesma obra, sendo as bibliotecas implicadas as do Infante D. Fernando e a do mosteiro de Alcobaça – cfr. João Luís Fontes, *Percursos e memórias*, p. 269). Não há nenhum livro impresso no século XVI em Portugal com esta denominação conjunta, e não consta também dos vários inventários de bibliotecas consultados (para os impressos, consultámos António Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, BN, 1926, F. Leite de Faria, *Livros impressos em Portugal no século XVI existentes na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Coimbra, s.n., 1979, e *Livros quinhentistas portugueses na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa*, catal. Francisco Bethencourt e D. Ramada Curto, Lisboa, ACL, 1990; quanto aos inventários de bibliotecas, procurámos em I. Vilares Cepeda, “Os livros da Rinha D. Leonor”; J. Freitas de Carvalho, «*Nobres leteras*»; Maria de Lurdes C. Fernandes, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), autor do «Agiolégio Lusitano»*. *Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal moderno*, Porto, Faculdade de Letras da U.P., 2000; J. Viterbo, “A Livraria Real”; e alguns inventários manuscritos, como os das doações a outros conventos dominicanos - Jesus de Aveiro (BN, Reserv., Cód. 12978, cit.) e Santa M<sup>a</sup> da Piedade de Azeitão (IAN/ TT, *Conv. de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, lv<sup>o</sup> 18, fl. 21 ss), e o da mais rica biblioteca da época que conhecemos e resta inventários, a dos Duques de Bragança (IAN/ TT, AHMF, *Inventário do Senhor Duque D. Teodósio*).

<sup>665</sup> Sobre a obra de J. Varazze existe uma imensa bibliografia. Cfr. p.e. Alain Boureau, *La «Légende dorée». Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Paris, Cerf, 1984.

### 3. Espaços, ambientes e objectos.

A «vivência privada da religião» passou também, e muito, pelo desenvolvimento de espaços, ambientes e objectos devocionais específicos, destinados a promover a comoção religiosa de cada um: oratórios e capelas particulares, jóias, imagens e relíquias,. Vamos agora ver o que sobre este aspecto conseguimos saber dos nossos fundadores, recorrendo por vezes a fontes mais generalizadas, como temos vindo a fazer, sempre com o intuito de melhor enquadrar as informações de que dispomos. Os resultados obtidos a partir destas outras fontes permitem-nos sobretudo colmatar as lacunas da fonte principal que, por si só, daria uma visão muito incompleta de um rico panorama. É que, como tentaremos demonstrar, havia de facto uma circulação intensa de “objectos devocionais”, destinados a enriquecer espaços de oração mais ou menos privados, que se tornam também bastante correntes. Os leigos do século XV encomendam, compram, doam, enfim, gerem o uso - ao que parece, com grande à-vontade -, de um conjunto vasto de jóias, imagens, retábulos, alfaia, tecidos e mobiliário sacro. Por detrás dele, existia um mercado, convenções sociais e religiosas quanto aos equipamentos necessários para montar um “espaço de oração”, gostos pessoais, modas, hábitos sumptuosos; mas existia também genuínas tentativas de enriquecer as vivências religiosa e devocional através de objectos especiais.

Há numerosos testemunhos sobre a generalização quatrocentista, para as classes altas, da posse de capelas e oratórios domésticos<sup>667</sup>. Os paços reais tinham-nos, há muito; durante a centúria de Quatrocentos, o que se torna relevante é a crescente centralidade da capela da corte, cujas estrutura humana e ambiente físico se tornam mais complexos e sumptuosos<sup>668</sup>. Como em outros tópicos por nós estudados, o rei D. Duarte marcará uma etapa importante. Não só elabora um detalhado regimento para a capela do paço de Lisboa<sup>669</sup>, como sabemos algo sobre a sua concepção pessoal do oratório e

---

<sup>666</sup> Elsa Maria Silva, op. cit., p. 20 e análise pp. 23 ss.

<sup>667</sup> Para a época anterior, apenas temos testemunhos sobre capelas régias ou da família real, exceptuando o caso de D. Vataça, que estava porém intimamente ligada à Isabel de Aragão: cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Mendicantes e redes de piedade feminina (1278-1336). Três donas em busca de religiosidade própria e uma Ordem que descobre a sua «santa»”, pp. 475-77, in HRP, I, 470-480.

<sup>668</sup> Sobre os paços régios anteriores, cfr. José C. Vieira da Silva, *Paços medievais portugueses*, 2ª ed. revista e aumentada, pp. 30-31, Lisboa, IPPAR, 2002; uma excelente síntese sobre as residências régias medievais encontra-se em RCG, pp. 255-275; sobre a complexificação no século XV, Ivo Carneiro de Sousa, “Introdução ao estudo do património, da Casa e da Corte de D. Leonor”, p. 45, *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, pp. 23-52, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1993; RCG, pp. 111-112 e 314-15; José C. Vieira da Silva, op. cit., pp. 213 ss.

<sup>669</sup> RCG, p. 111.

da prática religiosa nele desenvolvida. Ao reflectir sobre a maneira de agir virtuosamente, o rei serve-se da imagem das “casas”, comum nas “artes mnemotécnicas” de que D. Duarte foi cultor<sup>670</sup>; aqui, aplicada ao “coração”, serve para explicar a progressiva profundidade dos sentimentos e virtudes. A última das “casas do coração” é precisamente o oratório, assim apresentado como a mais íntima e importante divisão. É nela que os “senhores” – pois é às habitações deste grupo social que D. Duarte se refere e a ele que se dirige... – realizam o que seria, para o “Eloquente”, o programa diário de oração e meditação: em solidão, algumas vezes por dia, “rezar, leer per boos livros, e pensar em virtuosos cuidados”<sup>671</sup>. Pelo que sabemos das “casas de rezar” de um dos paços régios que foi mais prezado pelos Avis, o da vila de Sintra, estes espaços podiam efectivamente ser muito pequenos, o que aponta talvez para práticas ascéticas, que virão a estar plenamente documentadas, entre as classes elevadas, nos finais da centúria <sup>672</sup>.

Com o decorrer do tempo, porém, verifica-se a tendência para dispor de um local central de celebração mais sumptuoso e áulico. Sirva-nos o exemplo do mesmo paço de Sintra, minuciosamente estudado por José Custódio Vieira da Silva. Aí, dois monarcas que tiveram particular atenção às dimensões cerimoniais da monarquia, adaptaram progressivamente um dos pequenos espaços de oração às dimensões e características de uma capela palatina propriamente dita. Assim, D. Afonso V, em cujo reinado se terá procedido a uma compilação do cerimonial português de corte, inovando em certas matérias<sup>673</sup>, manda ampliar uma das quatro “casas de rezar”, prolongando a capela mor, de modo a criar um espaço para uma presença separada e destacada do rei, através do dispositivo da cortina. Por acréscimo, decora-o mais luxuosamente, tornando possível a presença de prelados e embaixadores estrangeiros nas cerimónias, segundo a etiqueta da corte. Será D. Manuel o próximo monarca a submeter a obras a capela sintrense,

---

<sup>670</sup> João Dionísio, “Lembranças rebeldes, combates mnésicos e remédios vinícolas: sobre a arte do esquecimento no «Leal Conselheiro» de D. Duarte”, *Colóquio. Letras*, nº 142 (Out.-Dez. 1996), pp. 147-158. Sobre a imagem da “casa”, Frances Yates, *The art of memory*, p. 109, p. 117, Chicago, The U.C. Press, 1966; Jonathan Spence, *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*, Paris, Payot, 1986; Mary Carruthers, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, p. 139, p. 271, p. 278, Cambridge, C.U.P., 1990.

<sup>671</sup> *Leal Conselheiro*, ed. cit., cap. LXXXI; sobre a adequação da “casa” das reflexões de D. Duarte aos paços reais do seu tempo, destacando a importância do eixo sala-câmara-oratório, cfr. J. C. Vieira da Silva, op. cit., pp. 23-30.

<sup>672</sup> J. C. Vieira da Silva, op. cit., p. 30; sobre difusão e atracção das práticas ascéticas, M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, “Entre a corte e o ermo...”, cit., pp. 497 ss.

<sup>673</sup> RCG, p. 299 e p. 332; José C. Vieira da Silva relaciona directamente o alargamento da capela do paço de Sintra com o cerimonial da missa preconizado neste *Livro Vermelho do Senhor Rey D. Affonso V* (op. cit., p. 213).

dourando o tecto e colocando novos objectos decorativos. É sintomático um investimento na recuperação dos órgãos, cuja existência e manutenção revelam, segundo o A. que temos vindo a seguir, a importância que a música revestiu para o Africano e o Venturoso<sup>674</sup>.

Dispomos de numerosos elementos sobre os espaços religiosos internos de casas régias<sup>675</sup>, principescas e da alta nobreza, em particular os oratórios. Estes locais de oração parecem ter sido essencialmente móveis, compostos por um altar, diverso mobiliário, retábulos e imagens, e armados por meio de estruturas portáteis, em tecido. Assim, para o Infante D. Fernando, o seu biógrafo Fr. João Álvares refere que se armava, na sua câmara, um altar com a imagem da Virgem; todo o espaço era “*muy bem aparamentado de cortinas corediças, tapetes e banquas e almafadas, todo de suas cores*”<sup>676</sup>. Os tecidos preciosos, que, como veremos, se encontram em abundância em todos os inventários de oratórios nobres, desempenhavam a dupla função de separar e solenizar, contribuindo para a criação de um espaço sacralizado. A influência da capela régia é, aqui como em outros pontos, bastante clara. A capela do Infante estava ainda dotada de ricos paramentos, valiosas alfaia e outros objectos litúrgicos, algumas imagens (entre as quais avultava a de N. Senhora do Pranto, indiciando uma piedade ligada à Paixão de Cristo), várias relíquias (em especial da Vera Cruz, prolongando a devoção anterior)<sup>677</sup> e, por fim, os livros necessários a uma elaborada celebração do ofício divino<sup>678</sup>. Quanto à capela privada do seu irmão D. Henrique, a mesma solenidade dos ofícios é praticamente a única coisa que conhecemos<sup>679</sup>; sobre o equipamento, há testemunho de alguns livros litúrgicos, entre os quais dois de música e canto, confirmando aquela característica; e de uma “estante de ferro”, a qual, a exemplo de várias presentes em inventários, seria para guardar livros ou paramentos<sup>680</sup>. Nas

<sup>674</sup> José C. Vieira da Silva, op. cit., p. 219.

<sup>675</sup> Não nos ocuparemos destes, na breve síntese que se segue, dado que se situam no lugar peculiar da esfera social. As fontes são de resto menos generosas, surpreendentemente. Ao que saibamos, apenas para D. Manuel será possível obter uma reconstituição, e mesmo assim aproximada, a partir dos inventários da sua “guarda-roupa”, editados por Anselmo Braamcamp Freire (“A Guarda-roupa”).

<sup>676</sup> Cit. in João Luís Fontes, *Percursos e memória*, p. 50; nesta obra, pp. 49-68, pode encontrar-se um exaustivo estudo sobre o oratório e outros espaços religiosos fernandinos.

<sup>677</sup> Para ambas, J. Luís Fontes, op. cit., p. 56.

<sup>678</sup> Idem, pp. 255-264.

<sup>679</sup> J. Vaz de Carvalho, “A espiritualidade do Infante D. Henrique”, p. 146, *Brotéria*, 71 (1960), pp. 129-154.

<sup>680</sup> Não restam inventários, mas apenas uma carta de quitação relativa a alguns objectos que foram vendidos para pagar dívidas do Infante: cfr. A. J. Dias Dinis, “O espólio do Infante D. Henrique. Subsídio para o seu estudo”, p. 215, *Colectânea de estudos*, 2ª s., ano II, nº 2 (Maio 1951), pp. 193-257.

gerações seguintes da Dinastia de Avis, multiplicam-se os testemunhos da existência destes luxuosos espaços de oração, em especial femininos - não por acaso, parece-nos, dada a progressiva relevância que as infantas e princesas assumem, no campo religioso. A centralidade e luxuosidade das capelas das grandes senhoras de corte acentua-se no decorrer do século XV, em vários reinos da Europa<sup>681</sup>. Das Infantas D. Catarina e D. Joana, filhas de D. Duarte, conhecemos uma lista de compra de objectos, entre os quais avultam os panos de altar, as vestes litúrgicas e as cortinas, para além de alfaia valiosas, e objectos devocionais preciosos (*agnus dei* de ouro, tábuas de altar em marfim, com figuras de santos)<sup>682</sup>. Joana, a sobrinha destas infantas, tinha desde muito nova um “devoto oratory” onde, tal como preconizara o seu avô D. Duarte, se “recolhya amyude, apartando sse de suas donzella e damas”<sup>683</sup>. Sabemos que nele tinha um “grande e muito bõo Retavollo”, dedicado à Paixão, de que era muito devota: seria um triptíco, com a Crucificação no centro, e dos lados “Jesus no Orto” e a Senhora do Pranto<sup>684</sup>. Renova-se aqui a devoção central à capela do seu malogrado tio D. Fernando; D. Joana irá porém levá-la a extremos místicos, já desde a época da sua vida palaciana. Assim, no *Memorial*, o oratório cortesão vai-se transformando no “secreto oratório”, onde a Princesa se refugia e esconde, de modo a praticar clandestinamente as mais severas penitências, procurando em especial evitar a presença da sua vasta corte feminina<sup>685</sup>. Este caso permite-nos supôr que o oratório palaciano mais corrente, apesar das suas características devocionais, seria também um espaço de ostentação e de

---

<sup>681</sup> Anne Crawford, “The piety of late medieval”, pp. 54; C.A.J. Armstrong, “The piety of Cecily, duchess of York: a study in late medieval culture”, pp. 141 ss, *England, France and Burgundy in the Fifteenth Century*, pp. 135-156, Londres, The Hambledon Press, 1988; Malcolm G. Underwood, “Politics and piety in the Household of Lady Margaret Beaufort”, p. 41, *Journal of Ecclesiastical History*, 38 (1987), 39-52; para uma época um pouco anterior (final séc. XIV, início séc. XV), mas com ampla descrição de objectos sacros “preciosos”, E. Picard, “La dévotion de Philippe le Hardi et de Marguerite de Flandre”, pp. 73 ss, *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon*, 4e. s., t. XII (1910-1913), pp. 1-116.

<sup>682</sup> IAN/TT, *Chanc. D. Afonso V*, lvº 10, 80v-81.

<sup>683</sup> As informações sobre o oratório de D. Joana são-nos transmitidas por uma fonte de natureza específica, ou seja, uma crónica hagiográfica – que, como tal, projectava na infância e juventude da Princesa as suas opções religiosas posteriores. No entanto, como se verá pelo texto, as características deste espaço, ele é semelhante ao de outras grandes senhoras; as práticas devocionais da Infanta é que, a julgar pela descrição da fonte, seriam muito mais exacerbadas (“Memorial da Infanta Santa Joana”, p. 78, editado por A. G. da Rocha Madahil, *Crónica do mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana, filha del rei D. Afonso V (códice quinhentista)*, pp. 75-186, Aveiro, Ed. Prof. Francisco F. Neves, 1939).

<sup>684</sup> Idem, pp. 102-103. Depois de ingressar no mosteiro, a Infanta tem nele uma capela própria, quer em espaço quer em pessoal (idem, pp.140-141); não nos atardaremos sobre isto, porém, dadas as características excepcionais que a inserção num mosteiro o faria ter.

<sup>685</sup> Idem, pp. 82-83, p. 102.

religiosidade “de corte” – o que de novo nos convida a relativizar a “privatização” destas experiências religiosas.

No mesmo sentido de uma religiosidade com mesclas de aparato vai a explosão de adereços que são a um tempo devocionais e artísticos. Esta verifica-se, de forma muito particular, nas capelas e oratórios femininos ligados à família do Venturoso. Por um lado, acompanhava a tendência mais geral de aquisição de objectos preciosos pelas classes abastadas, possibilitada pela entrada de numerário no reino, em função da Expansão marítima; mas, por outro, parece corresponder a uma postura cultivada pelo círculo familiar manuelino, já desde o tempo dos pais de D. Manuel. Os duques de Beja, D. Fernando e D. Beatriz, contavam-se com efeito entre os mais ricos senhores do Portugal de meados de Quatrocentos, e essa riqueza teve, entre outras, uma faceta de religiosidade sumptuosa - mesclada de resto com ideais de despojamento, numa mistura corrente na época, por vezes de difícil equilíbrio<sup>686</sup>. Já no seu dote a Duquesa D. Beatriz levava numerosos objectos sacros de luxo, destinados à “capela” – sem que nos seja muito fácil discernir se esta seria o seu oratório pessoal, ou um local de culto mais alargado. Era em todo o caso um conjunto significativo, que continha desde cortinas em brocado e cetim até alfaias em prata e ouro, passando por livros litúrgicos como um “missal romano”, um breviário e um “oficial de canto de cinco cordas”, este último comprovando o hábito e a intenção da celebração de ofícios musicados<sup>687</sup>. Cerca de meio século mais tarde, nas listas constantes no livro de execução dos legados testamentários da Duquesa, este tipo de “bens sacros” aumentou enormemente, constituindo um impressionante testemunho, embora apenas aproximado, do que seriam os objectos devocionais e religiosos de um rica senhora, em inícios do século XVI. Se bem que não seja completamente certo que todos eles provenissem da capela privada de D. Beatriz, pertenciam certamente ao seu palácio e tinham sido objecto do usufruto religioso daquela senhora, ambientando as suas expressões devocionais<sup>688</sup>. Este, assim,

---

<sup>686</sup> Sobre a riqueza de D. Fernando e D. Beatriz, e as contradições entre a religiosidade austera e os hábitos sumptuosos, cfr. M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, “A fundação do convento de Beja”, pp. 268-69; para um estudo mais alargado do segundo tópico, id., “Da corte ao ermo”.

<sup>687</sup> Cfr. supra, p. 351.

<sup>688</sup> “Livro da receita e despesa dos bens que deixou a May del Rey D. Manuel em seu testamento para cumprimento dos seus legados”, ed. cit. Dissémos que é um testemunho aproximado porque não se trata (como o nome do doc. indica, ao contrário do título do artigo), de um inventário dos bens, mas apenas de um relatório da execução dos legados. Este facto acarreta ainda que os “objectos sacros” não estejam discriminados juntamente, mas se encontrem dispersos por diferentes beneficiários, compradores, pessoal da casa da Duquesa responsável pelas várias divisões, etc... Com este tipo de docs., como veremos em outros casos, nem sempre é fácil decidir certamente se os “objectos sacros” pertenciam às capelas ou aos oratórios dos doadores; em alguns casos, que assinalaremos, é possível também verificar que havia



contava com um conjunto de onze retábulos, dois dos quais em ouro e prata, e onde se destaca nitidamente uma piedade mariana; três relicários em metais preciosos, um com o Lenho da Cruz, outro dedicado aos Mártires de Marrocos e o terceiro, a S. Brás; uma imagem de N. Senhora em ouro, e duas estátuas do Menino Jesus; várias alfaiaas preciosas e uma enorme quantidade de tecidos e paramentos sacros, em tecidos preciosos; mobiliário e objectos para a celebração de grandes cerimónias, como as da Semana Santa e do Corpo de Deus; órgãos e livros litúrgicos<sup>689</sup>. Todas estas peças comprovam que a celebração dos ofícios se fazia com grande magnificência e solenidade no paço dos Duques de Beja, D. Fernando e D. Beatriz; sirva-nos de exemplo concreto a cerimónia das “Endoenças”, que nos voltará a surgir em destaque no equipamento litúrgico da capela de uma das nossas fundadoras, Isabel de Sousa, muito ligada, precisamente, à Duquesa D. Beatriz<sup>690</sup>. Para ela se dispunha, em Beja, do relicário da Cruz, de panos de damasco e cetim para o “Sepulcro”, de toalhas que “serviam nas Endoenças”<sup>691</sup>.

---

objectos destes em várias divisões das casas, e não só nas capelas e oratórios. Deve assinalar-se que, apesar de os cronistas da província, p.e. Fr. Jerónimo de Belém, *Chronica serafica da santa província dos Algarves da regular observancia do nosso serafico padre S. Francisco*, vol. II, p. 483, Lisboa, Off. de Ignacio Rodrigues, 1753, referirem que a Duquesa deixou o recheio da sua capela ao mosteiro da Conceição, não se conhece o testamento daquela senhora (o documento editado com este título por A. e A. J. Salgado, *O testamento da Infanta D. Beatriz*, s.l., s.n., 1988, a partir do códice 8402 dos Reservados da BN, é na verdade a instituição de capela no mosteiro da Conceição, já editado por Fr. Jerónimo de Belém, op. cit., pp. 483-98 (a este respeito devem acautelar-se as afirmações das notas da edição de A. e A.J. Salgado).

<sup>689</sup> Sobre os retábulos, cfr. “Livro da receita”, p. 86, p. 93 e p. 95; sobre os relicários, cfr. id., p. 73 e p. 87 (de S. Brás e da Cruz) e “O testamento...”, cit., p. 109 (Mártires de Marrocos) (estes relicários subsistem, provenientes do mosteiro da Conceição de Beja, estando actualmente no Museu Nacional de Arte Antiga, e sendo das poucas peças que, entre todas as que estudámos, isto acontece; é assim possível conferir a sua alta qualidade – cfr. N. Vassallo e Silva, Leonor d’Orey, *Relíquias e relicários – Museu Nacional de Arte Antiga*, p. 33, Lisboa, MNAA, 1996; deve dizer-se que o relicário de S. Brás tem alguma identificação problemática, dado que no “Livro de receita” ele é vendido à Rainha D. Leonor; terá sido esta que o doou depois à Conceição de Beja; além disso é referido como só tendo relíquias de S. Brás, enquanto o do Museu Nacional de Arte Antiga tem além destas, as de S. Bento e S. Sebastião); sobre as imagens, p. 86 e p.93; sobre as alfaiaas, tecidos e paramentos, p. 71, 74, 77, 87-89, 93-96, 101-102); para o mobiliário, p. 70, 86, 89-90; objectos cerimoniais: p. 70, 86-87, 89-90, 93, 95-96, 101-102).

<sup>690</sup> Cfr. infra, p. 520.

<sup>691</sup> “Livro da receita...”, p. 87, 89 e 90. Sem que nos seja possível desenvolver mais este tema no âmbito do presente trabalho, gostaríamos de mencionar que seria possível referir vários outros exemplos de capelas principescas, desde a Rainha D. Leonor aos paços de Vila Viçosa e Lisboa dos Duques de Bragança, passando por senhoras dos mesmos círculos, como D. Joana, a “Excelente Senhora”, ou a Infanta D. Beatriz, filha de D. Manuel, que em 1522 deixa Portugal com um dote riquíssimo, para casar com Carlos III de Sabóia. Os dados destes documentos, que temos em estudo, comprovam que uma grande quantidade de objectos sacros e devocionais ornamentava as casas das personagens referidas, ambientando a sua vivência religiosa. Os resultados alcançados testemunham ainda de uma evolução cronológica no sentido da cada vez maior acumulação de objectos preciosos, reforçando a ideia de que os espaços oracionais se constituíram progressivamente como, também, “tesouros” e “colecções”. A mediação do sagrado por estes objectos de luxo acabará, parece-nos, por afastar os devotos da alta nobreza da fileira de despojamento e simplicidade que no século XV e inícios do XVI teve um importante peso, apesar da mistura com hábitos sociais sumptuosos.

Alguns dos nossos fundadores estiveram em contacto directo com os ambientes religiosos domésticos principescos que acabámos de mencionar, tendo mesmo recebido objectos e influências deles, como foi o caso de Álvaro da Costa e Isabel de Sousa, como veremos em breve. A generalidade dos mesmos - em especial aqueles para os que temos informações no assunto que nos ocupa - situa-se porém um pouco mais abaixo na escala social. Concentremo-nos portanto agora, de forma breve, nas informações relativas aos espaços de oração de personagens deles mais próximas. As fontes são bem menos generosas dos que as utilizadas acima, mas não obstante permitem-nos ver que a generalidade dos membros das elites sociais teria em casa um pequeno oratório, pelo menos; e que no decorrer do século XVI se difunde o hábito de construir, nos paços mais ricos, uma capela propriamente dita<sup>692</sup>.

Um dos casos mais precoces de que temos conhecimento é o de Pero Roiz de Castro, fidalgo da casa real, filho do tesoureiro-mor do rei D. João I. Em 1419 recebe do rei metade dos bens móveis de seu pai, com a faculdade de fundar um morgadio, a partir deles<sup>693</sup>. Entre aqueles bens, contam-se alguns objectos que apontam, quase certamente, para a existência de um espaço de oração, que incluiria a celebração da missa: uma cruz, duas vestimentas, um frontal de altar e um saltério<sup>694</sup>. Esta parcimónia de objectos repete-se em casos mais tardios, como os do casal da média-alta nobreza lisboeta, formado por Leonor de Noronha e Álvaro de Ataíde<sup>695</sup>, que tinham licença papal de posse de altar portátil, desde 1468<sup>696</sup>. No inventário de bens da sua casa principal, anos mais tarde, encontramos as peças que serviam ao uso daquele: um retábulo (“de Nosso Senhor”), uma vestimenta e um missal. Talvez servissem à delimitação do espaço dois panos de armar, com histórias bíblicas<sup>697</sup>. Apesar de pouco numerosas, estas peças não deveriam estar ao alcance de todos: não temos as descrições pormenorizadas, ou avaliações, mas um pormenor importante, que é o facto do missal de Leonor de Noronha ser impresso – indiciando, nesta data, uma origem estrangeira – permite-nos

---

<sup>692</sup> Fenómeno já salientado por José C. Vieira da Silva, op. cit., pp. 32-33, cujos exemplos meniconaremos a seguir de forma mais detalhada.

<sup>693</sup> Sobre este caso, M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, p. 199.

<sup>694</sup> O inventário dos bens encontra-se na carta de doação, IAN/TT, *Chanc. de D. João I*, lv<sup>o</sup> 4, fls. 70v-71v.

<sup>695</sup> Ela era um das filhas do primeiro conde de Tentúgal, ele fazia parte do conselho do rei (BSS, III, 290).

<sup>696</sup> ASV, *RL*, lv<sup>o</sup> 664, fl. 195v (cfr. infra para a contextualização deste dado).

<sup>697</sup> D. Álvaro de Ataíde foi julgado culpado por conspiração contra D. João II, em 1485, e foram-lhe confiscados os bens. A penade confisco é depois perdoada à mulher, que recebe uma carta de quitação daqueles, com inventário (ed. em A. Braancamp Freire, *Crítica e História*, pp. 366-367).

pensar que só uma minoria poderia custear estes pequenos, mas caros, espaços de oração.

Esta afirmação é corroborada por dados de natureza quantitativa, relativos às concessões papais da posse de altar portátil. Ao longo do século XV, segundo indica a documentação pontifícia, generalizou-se em Portugal – à semelhança de outros locais – o hábito de ter em casa um pequeno altar, com licença papal de celebração eucarística<sup>698</sup>. No entanto, ele manteve-se apanágio de uma minoria de pessoas, praticamente todas localizáveis nas elites sociais<sup>699</sup>. Um primeiro levantamento nos registos de súplicas, cobrindo os anos da centúria de Quatrocentos e duas primeiras décadas do séc. XVI para os quais existiam livros de registo nas séries da *Sacra Penitenzieria Apostolica* e nos *Regesta Lateranensia*<sup>700</sup>, permitiu-nos reunir um total de cento e vinte e seis pedidos de licença de altar portátil, provenientes de Portugal. Destes, cinquenta e nove, ou seja, 47%, são oriundos da diocese de Lisboa, que assim se afirma, de longe, como o principal local de origem deste tipo de pedidos, entre todas as dioceses portuguesas<sup>701</sup>. Para além da maior prosperidade da capital, esta proeminência poder-se-à explicar pela presença da corte, dada a significativa e temporã ocorrência, entre os suplicantes, de personagens oriundas das famílias real e principescas. O gráfico II ilustra a evolução cronológica dos pedidos, no conjunto do reino e em Lisboa.

A interpretação desta é contudo bastante difícil, dadas as lacunas arquivísticas na origem dos dados<sup>702</sup>. Poderemos dizer, de forma acautelada, que existe um fluxo estável de pedidos, com a capital a acompanhar a tendência geral do reino até final do século XV. Nas duas primeiras décadas do século XVI os pedidos sofrem uma redução continuada em todo o Reino, talvez recuperando na terceira, pois no final do período estudado se começa a verificar um ligeiro aumento. A capital só se afasta da tendência geral do país nos anos algo tumultuosos que se seguiram à conquista de Tânger e morte

<sup>698</sup> Sobre a disciplina eclesiástica dos altares portáteis, na época medieval, cfr. Joannes Baptista Gatticus, *De oratoriis domesticis et de usu altaris portatilis*, caps. XI-XII, Roma, ex Typ. Generosi Salomoni, 1746. Sobre a evolução destes pedidos para Roma, em diferentes locais do Ocidente medieval, cfr. Malcolm Underwood, op. cit., p. 8; Anne Crawford, op. cit., p. 50; P. W. Fleming, op. cit., p. 42; A. Brown, *Popular piety*, p. 205; J. A. F. Thompson, “The «well of grace»: Englishmen and Rome in the fifteenth century”, in *The Church, politics and patronage in the fifteenth century*, ed. Barrie Dobson, 99-114, Gloucester/N. Iorque, 1984; Jq. Chiffolleau, “La religion flamboyante”, p. 113.

<sup>699</sup> Só não se conseguem localizar três pessoas: Afonso Rodrigues, Afonso Anes de Carvalhosa e mulher (cfr. Quadro XV).

<sup>700</sup> Completado ainda com o levantamento do *Bullarium Franciscanum*, nova série, vols. editados até 1990. Retomaremos este material, no total dos diversos “pedidos de excepção”, e para todas as dioceses do reino, num trabalho em preparação.

<sup>701</sup> Cfr. Quadro XV.

<sup>702</sup> Remetemos a sua explicação pormenorizada para o trabalho que preparamos sobre o assunto.

de D. Duarte (cfr. gráfico, entre 1442 e 1446). Nos três anos precedentes a este período, de resto, é generalizada a ausência de pedidos para Roma. Poderemos hipotizar as consequências de Tânger, que teria afectado os grupos nobiliárquicos, de onde provem a esmagadora maioria dos pedidos; parece-nos ainda mais provável que a ausência de D. Duarte, rei muito inclinado à promoção devocional, tenha introduzido uma certa desorganização na disseminação deste tipo de práticas. A descida acentuada de Lisboa nos primeiros anos da regência de D. Pedro não se deverá tanto ao novo dirigente, que também obtivera uma concessão pontifícia de altar portátil em 1431<sup>703</sup>, mas a uma certa instabilidade nas elites sociais lisboetas e cortesãs, que teve depois expressão plena no conflito de Alfarrobeira. É no entanto muito incerto estabelecer este tipo de correlações, pelo que insistimos no seu carácter hipotético.

O que interessa é sobretudo constatar como a posse de altar portátil era frequente nos grupos sociais a que pertencem uma boa parte dos nossos fundadores. Aliás, vários deles encontram-se entre os suplicantes que obtêm de Roma a satisfação deste pedido. Vejamos então quais, e o que podemos saber sobre o uso que faziam deste privilégio.

No reinado de D. Duarte, foram agraciados com a referida licença dois dos seus funcionários-cortesãos que tinham alcançado lugares de topo graças ao apoio dado à nova dinastia: em 1434 Pedro Anes Lobato, que já estudámos de forma extensa<sup>704</sup>; e em 1435, Nuno Vasques de Castelo Branco, vedor da Fazenda, e um exemplo claro de como a inserção cortesão passava pela aquisição de hábitos e atitudes comuns à elite a que se chega, entre os quais, os de natureza religiosa<sup>705</sup>. Por um lado, funda em 1442 morgadio com todas as cláusulas de apelido, porte de armas, solar, etc., fixando como apelido linhagístico um nome de família que parece ter sido, até pouco antes, uma mera indicação de proveniência geográfica<sup>706</sup>. Por outro lado, institui capela num dos mais importantes mosteiros femininos da cidade, o de Chelas, ao qual se encontrava ligado

---

<sup>703</sup> Cfr. Quadro XV.

<sup>704</sup> Cfr. *supra*, pp. 9 ss.

<sup>705</sup> R. Sánchez-Saus, *op. cit.*, pp. 309 ss.

<sup>706</sup> Rui Vasques, avô de Nuno, é chamado nas cartas régias indiferentemente, por Rui Vasques “de Refóios” e “de Castelo Branco”, e seria o detentor de um morgadio em Castelo-Branco, denominado “de Santa Eulália”, não se conhecendo ao certo qual o seu parentesco (se algum) com o instituidor (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Quadros de organização do poder nobre”, p. 55; Luís de Lancastre e Távora, *A heráldica da Casa de Abrantes. III. Valentes e Castelo-Branco*, pp. 35 ss, fornece a melhor abordagem da linhagem; sobre o morgadio, cfr. M<sup>a</sup> Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, p. 58 e pp. 109-110; RCG, p. 145, aponta como provável origem da família a “pequena nobreza local”.

por aliança, através da família da mulher<sup>707</sup>. A obtenção de altar portátil corresponderia ao franquear de mais uma etapa no sentido da normalização de comportamentos próprios ao grupo social a que agora pertence – sem com isto querermos duvidar das suas motivações devocionais. Apenas se tenta salientar como, de novo, os indícios apontam para que esta privatização cortesã da religião passe muito por uma “solidão de grupo” (que reconhecerão como tal personagens que decidem romper com a corte, para poderem viverem experiências total e realmente pessoais, como sejam a Infanta D. Joana ou, mais tarde, um outro cortesão destes círculos, D. João de Ataíde, filho de uma das nossas fundadoras)<sup>708</sup>.

Em 1472 alcançou licença de altar portátil a nossa já conhecida Dona Isabel de Sousa, que a tantos títulos se revela uma devota habituada a recorrer às mais altas instâncias eclesiásticas para se rodear de privilégios religiosos<sup>709</sup>. De resto, sabemos que teve pelo menos dois capelães, de seus nomes João Bugalho e João Fernandes<sup>710</sup>.

Um pouco mais tarde foi a vez de duas personagens com características algo afins, sobretudo, em 1448, Rui Gomes de Alvarenga. Já tivémos ocasião de estudar como a fundação de capela serviu a este alto funcionário e homem político, para dourar uma ascendência pouco ilustre<sup>711</sup>. A obtenção de um altar portátil serviria assim os fins referidos para os casos anteriores. Um pouco diverso, mas inserido no mesmo grupo de linhagens, é o caso de Gonçalo Vasques Castelo-Branco, sobrinho-neto do Nuno Vasques de Castelo-Branco atrás citado, na linha que herda o morgadio instituído por este, que morrera sem sucessão. É diverso porque se encontra num patamar superior aos cortesãos até aqui estudados, já pertencendo às famílias de altos funcionários régios há duas gerações. No entanto, ao seu nível, as estratégias de consolidação da posição social tiveram também de passar pela obtenção e ostentação de hábitos religiosos. À data em que alcança licença de altar portátil, em 1459, já desempenhava importantes cargos no funcionariado régio (escrivão da puridade e vedor-mor das obras do Paço); três anos depois, fazia já parte do conselho régio, acumulando cargos e privilégios. No decurso da década de 1470, foi nomeado sucessivamente vedor-mor da fazenda e primeiro Governador da Casa do Cível. Não será talvez por acaso que, em 1485, ano em que

<sup>707</sup> Reg. 161. Sobre o mosteiro e os parentescos referidos, Maria Filomena Andrade, *O mosteiro de Chelas. Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e gestão*, pp. 128-129, Cascais, Patrimonia, 1996.

<sup>708</sup> Maria de Lurdes Rosa, “Da corte ao ermo”, pp. 502 ss..

<sup>709</sup> A 9 de Março desse ano. Não consta do Quadro XV dado que o pedido foi feito através da diocese de Viseu (ASV, RL, lvº 770, fl. 285v).

<sup>710</sup> Cfr. supra, p. 304.

institui a capela fúnebre destinada a si e à sua mulher, Gonçalo Vasques alcança também do rei a mercê do título de “Dom”<sup>712</sup>. A fundação de capela na igreja paroquial de S. Martinho obedeceu sem dúvida a lógicas devocionais, mas também de proximidade que, com o tempo, conduziram a uma osmose entre a linhagem e o templo paroquial. O primogénito e sucessor de Gonçalo, em quem culminará a ascensão da família pela obtenção do título condal, recebe o nome do orago da igreja, que ficará na linhagem, de forma alternada<sup>713</sup>; o irmão, Lopo, que é dos fundadores da nossa amostra, instituiu nela uma “meia-capela”<sup>714</sup>. O filho herdeiro do Conde D. Martinho funda na capela-mor o jazigo de família, aí colocando os restos do avô, D. Gonçalo<sup>715</sup>. Esta e outra capela da linhagem irão servir, de diferentes formas, para uma defesa da linhagem pelo enriquecimento, por vezes fantasioso, do seu património simbólico<sup>716</sup>. Em termos de devoção pessoal, por fim, D. Gonçalo socorre-se de religiosos da “moda cortesã”: como referimos, constrói umas casas junto do mosteiro de S. Francisco de Xabregas, afim de alcançar “consolação espiritual da vizinhança e conversação dos Religiozos” do cenóbio<sup>717</sup>.

Um pouco diversos são os dois últimos fundadores para os quais temos dados da existência de oratórios ou capelas privadas, os já nossos conhecidos Álvaro Vaz e D. Álvaro da Costa. Não encontrámos súplicas de altar portátil a eles relativas, mas tal facto não é taxativo, dadas as condicionantes arquivísticas atrás mencionadas. A julgar pelos contextos sociais, e pelo equipamento a que de seguida nos referiremos, é inversímel que não pudessem celebrar missas privadas, nos seus domicílios. Álvaro Vaz

<sup>711</sup> Cfr. supra, pp. 295 ss..

<sup>712</sup> Dados genealógicos segundo Luís de Lencastre e Távora, op. cit., pp. 39-42; sobre a carreira burocrática, cfr., por todos, Judite Freitas, II, 429.

<sup>713</sup> Júlio de Castilho, *Lisboa Antiga. Bairros Orientais*, 2ª ed., p. 76, Lisboa, CML, 1937.

<sup>714</sup> Reg. 131.

<sup>715</sup> Júlio de Castilho, op. cit., p. 77.

<sup>716</sup> Estas são apenas as fases iniciais do processo de transformação do templo em jazigo familiar pela linhagem, sempre sob égide do mais velho, a quem os restantes pedem licença de sepultura e de colocação de lápides comemorativas dos seus feitos (p. e., um dos filhos do 2º conde pede licença de sepultura ao irmão mais velho, bem como para colocar uma lápide alusiva à sua morte em guerra de África - Júlio de Castilho, op. cit., pp. 77-78); mas a linhagem toma-a também sob sua protecção, chegando a reedificá-la de forma mais rica em 1634 (id. 78-80). A linhagem dos Castelo-Brancos, que acrescentaram “Valente” ao nome após a aliança matrimonial de D. Gonçalo com a herdeira do morgadio desta denominação, foir forçada a ir “subindo a parada” em termos de acções de prestígio à medida que subiam a escala social. O título de conde concedido ao filho de D. Gonçalo suscitara críticas por parte da nobreza tradicional (BSS, III, 373). Aqui interessa-nos salientar que essas acções passaram, nomeadamente, pela esfera da religiosidade. O 2º e o 3º conde de Vila Nova de Portimão, respectivamente filho e neto homónimo de D. Martinho, levam a cabo uma prolongada campanha de nobilitação dos antepassados, envolvendo, entre outras coisas, a aposição de uma lápide em outra capela fúnebre que possuíam em Lisboa, por via dos Valentes (cfr. Mª Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 71 e 74).

refere no seu testamento um conjunto de objecto que, como defendemos acima, testemunham da existência de um oratório privado: uma “vera Cruz com o lenho”, um castiçal de oratório e uma “táboa de Nossa Senhora do Popolo”. Referimos acima que este último quadro pode ter vindo de Roma, tanto pela invocação como pela viagem que Álvaro Vaz efectuou à cidade papal<sup>718</sup>. Devemos assinalar, contudo, que não parece um caso excepcional, e antes demonstra que a piedade de Maria Loba estava em consonância com as de outras senhoras de alta condição social e fortuna. Pela mesma época, encontramos um retábulo e um “tábua” de N. Senhora do Pópulo entre, respectivamente, o espólio da Duquesa de Beja, em 1507, e as doações feitas por Filipa Caldeira ao mosteiro de Jesus de Aveiro, no início do século XVI<sup>719</sup>. Vimos ainda como Maria Loba possuía, além disso, um “livro de rezar”<sup>720</sup>.

Já o camareiro-mor, para além dos livros de horas atrás estudados, era proprietário, no início do séc. XVI, de várias peças devocionais, provavelmente recheio de um oratório, uma vez que são referidas junto de uma “estante de oratório” em ferro dourado: dois retábulos (um em ouro e o outro em prata, este último representando Nossa Senhora), uma “tabuleta” (em ouro, também de temática marial) e uma cruz. Como referimos, fora agraciado com estes objectos pela Duquesa de Beja, D. Beatriz, no seu testamento, e dá deles quitação aos oficiais régios encarregues da execução testamentária, em 1507<sup>721</sup>.

A julgar pelos exemplos acima referidos, estas poucas peças, em ambos os casos, poderiam constituir o espaço de oração doméstico, complementado depois com os panos de aparato que também já estudámos. Dado o estatuto social e a riqueza de ambos, seria contudo mais que provável que o recheio alcançasse pelo menos alguma magnificência da patenteada pelos oratórios da alta aristocracia. Veremos de resto adiante, ao tratar da decoração das capelas fúnebres, como estes dois senhores (e, neste prisma, um conjunto de outros), estavam habituados a lidar com objectos de “arte religiosa”, como os retábulos e as esculturas<sup>722</sup>.

Para além deste grupo de pessoas, pouco mais alcançamos quanto aos espaços de oração privada dos nossos fundadores. Nada sabemos, por exemplo, sobre a existência,

---

<sup>717</sup> Cfr. supra, pp. 307-308.

<sup>718</sup> Cfr. supra, pp. 355-356.

<sup>719</sup> Sobre o primeiro, cfr. p. 387, nt. 688; sobre a segunda, remetemos para o nosso estudo cit. nt. 723, infra (Filipa Caldeira era casada com Fernão Lourenço).

<sup>720</sup> Cfr. supra, p. 355.

<sup>721</sup> Cfr. supra, p. 361.

<sup>722</sup> Cfr. infra, pp. 483 ss..

nas casas de alguns deles, pelo menos, de capelas privadas, espaços maiores e abertos a uma vivência religiosa de âmbito social mais alargado que o do simples oratório. A investigação que temos em curso sobre a capela doméstica de um importante membro das cortes régias afonsina, joanina e manuelina, Fernão Lourenço, aponta para a crescente importância deste local, no contexto dos palácios da alta e média nobreza de Lisboa (e não só)<sup>723</sup>. É a vários títulos provável que alguns dos nossos fundadores, pelo menos, tenham detido espaços semelhantes.

No entanto, temos apenas testemunhos esparsos da posse de objectos religiosos em casa. Por si só, não comprovam de uma privatização litúrgica ou mesmo, apenas, de espaços oracionais específicos. Indicam, porém, que leigos de vária condição social se relacionavam com o religioso de forma directa, em ambientes domésticos, através de determinados objectos. Destes, os mais frequentes eram as relíquias e relicários. Presentes em número e qualidade elevados nos oratórios e capelas mais ricos, eles aparecem no entanto de forma mais disseminada, por vezes na posse de pessoas de posses mais modestas. É o caso dos nossos dois fundadores que detêm objectos destes, para além de Álvaro Vaz. Em 1472 João Afonso deixa para “serviço da senhora santa maria pera lhe poer aos dias das ffeitas”, em S. Francisco de Lisboa, um relicário de prata com cadeia, onde se gaba de estarem, nada menos, do que “as maes rreleuias que ha em portugall de nosso senhor E de ssa madre e de seus ssantos ressaluando as que estam em ourem”<sup>724</sup>. Este testador situava-se na mediana da escala social, dado o seu estatuto de escudeiro e a sua qualidade de servidor administrativo de um alto titular (feitor do Duque de Bragança em Lisboa)<sup>725</sup>. Apesar do seu testamento evidenciar de bastante desafogo económico e de alguma proximidade aos seus senhores<sup>726</sup>, não se trata de modo algum de uma personagem dos estratos sociais acima analisados. O

<sup>723</sup> Comunicação a apresentar no colóquio “Rostos de Lisboa” (Instituto de Estudos Medievais, FCSH da UNL, Novembro de 2004).

<sup>724</sup> Reg. 107. Note-se de passagem que na menção ao relicário de Ourém, João Afonso não estaria a ser superlativo apenas para honrar o senhor que o “criara” (o Marquês de Valença e Conde de Ourém), pois este relicário era na verdade muito rico. Pertença hoje em dia do Museu Nacional de Arte Antiga, fora doado à Colegiada de Ourém pelo senhor da vila, e continha “dezassete relíquias preciosas do Salvador, da Virgem e de seus mártires, virgens e santos” (Nuno Vassalo e Silva e Leonor d’Orey, op. cit., p. 33).

<sup>725</sup> O Duque era nesta altura D. Fernando, 2º do título (BSS, III, 286).

<sup>726</sup> Quanto ao desafogo económico: para além de numerosos legados, funda em Lisboa um hospital para duas mulheres que, contra alojamento e manutenção anual, devem ir rezar sobre o seu túmulo. Sobre a proximidade, etc: refere no testamento que fora criado do Marquês de Valença, e deixa dinheiro para que os frades de S. Francisco de Lisboa coloquem na clarabóia do altar-mor as armas daquele senhor, e as pintem. A proximidade viria talvez do senhorio local, já que o Marquês de Valença (único do título, filho primogénito do 1º Duque de Bragança, que morreu solteiro em vida do pai) era também Conde de Ourém, localidade onde João Afonso tinha as suas origens familiares (sobre o titular: BSS, III, 276); demonstra-o



mesmo se passa para a única mulher do grupo, Catarina Eanes, fundadora de uma capela no mosteiro da Trindade, em 1500. Deixa a uma tal Cecília Dias a sua “arquita d ouro em que estam reliquias”, e a Nossa Senhora da Conceição da Trindade “algumas relíquias”, que lhe deverião ser postas ao colo, nas festas; o seu estatuto social é-nos totalmente desconhecido, apenas se sabendo que era viúva de um certo Pero Vaz, nomeado sem qualquer outra referência, e era irmã da Trindade. Institui um sufrágio fúnebre mediano no conjunto da amostra (auatro missas cantadas anuais)<sup>727</sup>. Para além deste perfil sociológico, os dois testemunhos indiciam de práticas com as relíquias que eram, de facto, bastante públicas: ornamentar com elas as imagens, em dias solenes. O herdeiro de João Afonso estava obrigado a cedê-las todos os anos, devendo obter um recibo enquanto o empréstimo durasse – e sabemos que em 1501 ele ainda funcionava, precisamente pelo recibo desse ano<sup>728</sup>.

O terceiro testemunho de posse de relíquias patenteia uma atitude diversa: se são também objecto de manipulação devocional, esta é privada, e não há testemunho de qualquer intenção de alargar o benefício. Mencionamos aqui o que nos relata Álvaro Vaz, no seu testamento de 1513. Aquando da sua deslocação a Roma, levava uns “alambres” da mulher, e tocara com eles em “muitas reliquias (...) primçipalmente na Santa ueronica”<sup>729</sup>. Como estes “âmbares” eram já pertença da família da mulher e deveriam ficar ao sobrinho desta, estamos em presença de um objecto devocional de família, que sem dúvida fora levado expressamente a Roma para se tornar ele próprio uma relíquia, garantindo o seu usufruto ao círculo a quem pertencia. A diferença de atitudes terá algo a ver com as distinções sociais, o que reforçaria a noção de que a privatização religiosa tinha uma base sociológica? Relíquias e relicários são uma presença constante em todos os recheios de capelas e paços nobres<sup>730</sup>; escasseiam porém os testemunhos sobre o uso que lhes era dado. Sabemos que eram veneradas, e em alguns casos animavam devoções de alguma profundidade, como é o caso da Infanta D.

---

ainda o facto de ter continuado ao serviço dos Braganças depois da morte daquele de quem fora criado, desempenhando além disso um cargo importante.

<sup>727</sup> Reg. 37.

<sup>728</sup> Está no final do pergaminho do testamento (cfr. Reg. 107). É passado pelo cónego João Álvares, morador em Santarém, a uns tais Gonçalo Roiz e Ana Luís, talvez membros de uma confraria, ou simplesmente devotos, que querem pôr as jóias na imagem durante as festas de Nossa Senhora e de Jesus Cristo. Sabemos que João Álvares era sobrinho de João Afonso porque surge como tal nas contas do hospital do ano de 1498, copiadas no início do mesmo pergaminho.

<sup>729</sup> Reg. 13, fl. 42v.

<sup>730</sup> Apenas nas acima estudadas, estão presentes nas das Infantas Catarina e Joana, de D. Beatriz (Beja), na guarda-roupa de D. Manuel.

Joana<sup>731</sup> e da Rainha Dona Leonor<sup>732</sup>. Mas também sabemos que eram usadas para atrair mais fiéis aos locais, nomeadamente capelas privadas onde se solicitava a contrapartida das orações pelos aí sepultados<sup>733</sup>. Podiam também servir como centro de uma espécie de quermesse religiosa, sendo expostas para alcançar fundos para as obras do convento: é o caso de uma devota senhora de Portalegre que, com aquele intuito, obtém do Papa, em 1426, licença para emprestar ao convento franciscano da cidade uma “preciosa relíquia do Santo Lenho”<sup>734</sup>. Havia ainda outras lógicas em acção, no que toca à posse privada de relíquias. Sabemos, por exemplo, que os relicários não escapavam ao estatuto de objectos de aparato e de luxo<sup>735</sup>, e que as próprias relíquias podiam vir a transformar-se num bem linhagístico, associadas a símbolos da linhagem e vinculadas aos restantes bens, com frequência em morgadios<sup>736</sup>. Deve por fim advertir-se que a prática de “tocar as relíquias” com objectos, de que fala Álvaro Vaz, era um dos gestos devocionais mais correntes, presente nos santuários de peregrinação e amplamente praticado por gente oriunda dos grupos sociais mais modestos<sup>737</sup>. É normal que, face a todas estas atitudes e aos extremos de credulidade a que se chegou com a “fome sagrada por relíquias”, se tivesse inclusivamente desenvolvido um aproveitamento satírico do tema. Um dos casos que conhecemos alia justamente a crítica à “falsa devoção cortesã”, tida como “política”, à paródia da “ostentação devota” das relíquias: é o virulento poema de Nuno Pereira a uma dama sobre a forma como deveria enfeitar a mula em que se propunha acompanhar o cortejo fúnebre do rei, aconselhando-a a colocar-lhe “dous

<sup>731</sup> Coroa de espinhos com relíquia, fazendo parte de um conjunto de “instrumentos da Paixão”, que a Infanta contemplava – cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Da corte ao ermo”, p. 502.

<sup>732</sup> Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, pp. 826-831, comentando o episódio do milagre com o Espinho da Coroa de Cristo; o relicário que abrigava esta relíquia era uma jóia plena de significados religiosos e espirituais, relacionável com a obra mística “Boosco Deleitoso”, segundo Nuno Vassallo e Silva, “Notas sobre o simbolismo do relicário da Rainha D. Leonor”, *Póvoa do Varzim. Boletim cultural*, vol. 26 (1989), nº 2, pp. 563-571.

<sup>733</sup> Cfr. infra, pp. 512 ss..

<sup>734</sup> Súplica editada em MPV, vol. IV, p. 122 (nº 986).

<sup>735</sup> Nuno Vassallo e Silva e L. Orey, op. cit..

<sup>736</sup> É o caso da relíquia do Santo Lenho do conde D. Pedro de Meneses, 1º capitão de Ceuta, que deveria andar sempre associada a um outro objecto pessoal do Conde, a espada, de um modo propício a conotações fetichistas (Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 127-128); cfr. ainda os casos a estudar infra, pp. 512 ss..

<sup>737</sup> Pierre-André Sigal, *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XIe.-XIIIe. siècle)*, pp. 46-47, Paris, Cerf, 1985. Álvaro Vaz revela-se noutro aspecto adepto de práticas religiosas olhadas com alguma reserva pela igreja: para todos os trintários que manda celebrar, especifica cautelosamente as candeias e a “ordem deles”, associando pois a estes elementos a eficácia sacral (cfr. infra, pp. 415). Como vários autores têm salientado, e temos tentado reflectir no texto, as práticas religiosas não são atravessadas por cortes sociológicos estritos; a peregrinação é um dos casos mais claros (cfr. a nossa análise de casos portugueses em “Promesses, dons et mécénat. Le pèlerinage noble au Portugal entre salut et représentation, XVe.-XVIIIe. siècle”, pp.354-59, *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l’Europe moderne (XVIe.-XVIIIe. siècle)*, dir. Philippe Boutry et al., pp.341-62, Paris, Éd. EHESS, 2000).

dentes d' alho por rreliquias ao pescoço", de modo a exorcizar os diabos que iam por seus servidores<sup>738</sup>.

Para além das relíquias, pouco mais temos sobre o recheio religioso dos ambientes domésticos dos nossos fundadores. Uma última nota vai para as estátuas, que vimos serem muito frequentes no recheio das capelas mais ricas. No que diz respeito ao nosso *corpus* principal, encontramos um único testemunho certo, relativo a Beatriz Eanes, fundadora em 1513. Esta senhora pertencia a um estrato social intermédio, bem longe, no entanto, da fidalguia cortesão que temos vindo a referir, na sua maior parte. Era casada, em segundas núpcias, com um "doutor", pertencente ao pessoal do Duque de Bragança (do seu Desembargo e governador dos seus filhos). A sua inserção familiar, já desde o primeiro casamento, era toda em meios letrados, com origem local provável em Vila Viçosa (de onde a ligação à casa bragantina)<sup>739</sup>. Tinha várias jóias, uma das quais deixa à imagem da Senhora da Graça, em Lisboa. Uma peça preciosa de tema sacro é deixada à sobrinha ("cruz com pedras"). Por fim, é ao marido que lega a "a Imagem de Nossa Senhora que Eu tenho em minha caza com tal condição que a nom dê a nenhuma pessoa e por seu falecimento delle Doutor a leixe a qualquer Igreja ou Mosteiro que elle quiser"<sup>740</sup>. Existe aqui uma relação personalizada e afectiva com a imagem, a ponto de se exigir uma posse exclusiva, em termos de donos terrestres. A nossa informação é no entanto aqui tão escassa que não nos podemos arriscar a ulteriores desenvolvimentos. Escassa é também a informação sobre uma outra estátua, esta ainda mais incerta, quanto à sua posse pelo encomendador. Referimo-nos à "Santa Maria Madalena" que João Afonso manda que se faça, no seu testamento de 1477. O rico funcionário senhorial nada acrescenta quanto ao destino da estátua, apesar de estar elencada junto com várias outras ofertas de destinatário certo; sabemos que deveria ser trazida do local de feitura para Lisboa; podemos conjecturar que ficaria para si, para a mulher ou para a capela? Certo é, porém, o apreço em que o encomendador tinha a obra: deveria ser comprada a "conrrate da Batalha", e ser "de pedra pintada que se la booa

<sup>738</sup> *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, ed. A. Crabbé Rocha, vol. 4, p. 182, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973.

<sup>739</sup> O primeiro marido é referido como "mestre Pedro"; tem um sobrinho "Mestre Leonel", um outro "Dr. Jorge Fernandes"; é seu genro o "bacharel Álvaro Fernandes". Deixa dinheiro à igreja de N. Sra. do Castelo de V. Viçosa e nomeia testamenteiro um fidalgo da Casa de Bragança; figuram vários criados do Duque de Bragança entre as testemunhas da aprovação do testamento e no codicillo (Reg. 18, fls. 110v-113v).

<sup>740</sup> Reg. 18, fl. 111v (aqui também, os restantes objectos).

aÍnda que custe mÍll e quÍnhentos rreis”<sup>741</sup>. Não só era encomenda numa oficina de grande tradiÍção<sup>742</sup>, como as especificaÍções e o preÍço apontam para uma peÍa de feitura delicada.

---

<sup>741</sup> Reg. 106: “Item mandou que conprem a conrrate da batalha aa ssua custa delle dicto Ioam affomso h~ua Imaagem de ssanta maria madanella de pedra pintada que seIa booa aÍnda que custe mÍll e quÍnhentos rreis E tenha carguo de a mandar ffazer aluaro periz seu cunhado e de a trager.”

<sup>742</sup> Maria José Goulão, “Figuras do Além. A escultura e a tumulária”, p. 157, in *História da Arte portuguesa*, dir. Paulo Pereira, vol. II, pp. 157-169, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995.

## 2. «Espiritualizar o corpo»: o funeral e o ciclo comemorativo anual.

Procuraremos agora analisar como os fundadores de capelas encaravam o momento da sua morte e as cerimónias temporárias a realizar (na nossa documentação estão consignados o funeral e as comemorações da semana, mês e ano). O título do nosso capítulo pressupõe a consideração de que, nesta fase, os fundadores lidavam com uma matéria bem diversa da que estava em causa quando instituíam os sufrágios perpétuos. Com estes, tratava-se de dar um enquadramento institucional a uma matéria incorpórea; com as cerimónias temporárias, de assegurar que à matéria corpórea por excelência – o corpo... – fosse dado o tratamento necessário para que rapidamente saísse de cena, deixando todo o espaço aos cuidados com a alma (desde logo, enterrá-lo; depois, remediar a curto prazo os pecados que ele cometera). Se quisermos, no processo total da “morte+fundação de capela”, substitui-se à instituição “homem” a instituição “capela”, sendo que a essência daquele é uma transferência da corporeidade – ainda que o “corpo” da alma que a capela proporciona seja, de facto, um corpo metafórico. Mas a sociedade medieval estava, afinal, cheia deste tipo de corpos...

O nosso inquérito é bastante específico, dada a natureza das instituições em estudo: não se trata de todo o tipo de testamentos, mas sim da fundação de sufrágios perpétuos. Ora, segundo categorias de análise muito difundidas entre os historiadores da temática<sup>743</sup>, a intercessão repetitiva, de que as capelas fúnebres eram o exemplo mais acabado, era de uma natureza diversa da intercessão cumulativa, difundida a partir da generalização da crença no Purgatório, que implicava a realização de um primeiro julgamento individual, logo após a morte. Os fundadores de sufrágios perpétuos acreditariam antes na purgação lenta, sem fim definido, à qual se seguia o Juízo Universal: era ao longo dessa intemporalidade que repartiam os seus sufrágios.

Deve-se a Jq. Chiffolleau a definição destes dois grandes modelos de intercessão, que descreve como sucessivos. Ao repetitivo, mais antigo, escatológico, sucede o cumulativo, em resultado de um conjunto de factores de diversa ordem- as mutações de uma sociedade mais ligada à contabilização exacta do tempo, as características

---

<sup>743</sup>Entre outros, e por vezes criticando ou matizando o esquema: Me.-Cl. Marandet, op. cit., I, pp. 514-515; Michele Bacci, op. cit., pp. 279-81; L. Gómez-Nieto, op.cit., passim; P. Paravy, op. cit., II, p. 561, p. 619; C. Vincent, “Y a-t-il une mathématique”; J.-P. Deregnaucourt, op. cit., p. 276; independentemente da tradição francesa: J. Rosenthal, *The purchase*, p.41, salientando a diferença que constitui a capela, em relação à acumulação; sobre Jq. Chiffolleau, cfr. o texto e nts. seguintes.

institucionais de uma igreja formada por milhares de clérigos em busca de sustento e, sobretudo, as condicionantes de ordem psicológica que desencadeiam respostas de ordem patológica, obsessiva, para o trauma da perda dos antepassados<sup>744</sup>. A evolução não é simples, segundo este mesmo historiador. Por um lado, no período mais antigo, existiam outras temporalidades que não a perpétua, corporizadas nas celebrações do ciclo anual; enquanto aquela se ligava a uma crença precisa, a do Julgamento Final, estas fundavam-se na concepção tradicional da morte como uma passagem progressiva, ou mesmo um tempo intermédio, não claramente fechado<sup>745</sup>. Era um “temps de l’au-delà (...) plein de contradictions”, que de resto os testadores não percepcionavam realmente. “Plus d’accord avec l’outillage mental et conceptuel du XIVe. et XVe. siècles”, a acumulação é o novo modelo de organização das missas, que tentará resolver as aquelas contradições<sup>746</sup>. Jq. Chiffolleau adverte, repetidas vezes, que a acumulação não irá substituir totalmente a repetição, podendo os dois modelos coexistir no tempo ou, até, numa mesma pessoa<sup>747</sup>. No entanto, deve sublinhar-se que, apesar dos matizes que introduz, o Autor postulava a existência de duas lógicas bem diferentes entre si, e as relacionara com as mutações no “tempo terrestre”, entre o “tempo da Igreja” e o “tempo do comerciante”<sup>748</sup>. Numa mesma linha, virá a concluir que “(...) la logique cumulative prend une importance de plus en plus grande, devient le système dominant, conquérant. A partir de 1360, mais surtout au XVe. siècle, les messes perpétuelles elles-mêmes se laissent comptabiliser, accumuler, mettre en équation: le cumulatif parvient à contaminer le répétitif.”<sup>749</sup>. Tanto as celebrações de média duração como as perpétuas sofrem os efeitos da lógica da acumulação: multiplicam-se as missas do dia posterior às exéquias, as da novena e as do ano; procura-se encher o ano de missas; fundam-se várias capelas ou estipula-se grande número de missas por capela.<sup>750</sup> O tempo perpétuo

<sup>744</sup> Em especial em *La comptabilité*, pp. 339-356, max. p. 355; “La religion flamboyante”, pp. 141-155; “*Usus pauper*”, p. 145; “Les transformations de l’économie paroissiale en Provence”, pp. 115-117; voltando a insistir, por último, em “Notes”, p. 246-48); cfr. ainda a interessante análise de Carlos Eire, op. cit., pp. 202 ss).

<sup>745</sup> *La comptabilité*, pp. 146-147 e pp. 326-328. Sobre o ciclo anual, a bibliografia é muito rica: sobre a formação cristã destes costumes, cfr. M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 91-92; F. Paxton, *Christianizing death*, p. 26; os trabalhos de etnógrafos e antropólogos como Van Gennep ou Victor Turner têm servido de inspiração a alguns historiadores: R. Dinn, op. cit., pp. 159 ss; Paul Binski, op. cit., pp. 29-30, p.50; Me.-Cl. Marandet, op. cit., I, pp. 237-28 e II, p. 514; V. Bainbridge, op. cit., pp. 200-01.

<sup>746</sup> Tudo em *La comptabilité*, 339.

<sup>747</sup> Idem, p. 352; retomado em “Les transformations de l’économie”, pp. 115-117; “La religion flamboyante”, pp. 141-142; “Notes”, p. 248.

<sup>748</sup> *La comptabilité*, p. 326.

<sup>749</sup> *La comptabilité*, p. 352.

<sup>750</sup> Idem, 345-47, 352-3. Como refere o A., a “novena” é uma tradição de origem romana, que a Igreja tentou substituir por outras temporalidades, evangélicas e bíblicas (o 3º, Ressureição; o 7º, descanso do

fica também contaminado pelo “espírito contabilístico”. Em suma, e apesar das precauções, esta análise acaba por associar um modelo intercessório à modernidade e outro aos “tempos tradicionais”<sup>751</sup>. Sobretudo, a simplificação do esquema do Autor, transformado numa espécie de relato da realidade histórica “de fundo”, faz com que exista a ideia de que os fundadores de capelas eram pessoas ligadas a concepções sócio-religiosas arcaicas, em termos de salvação pessoal (apesar de se defender também que a capela fúnebre é “moderna”, enquanto representa a mais clara opção pela salvação individual...). Fiéis ao sistema repetitivo, os fundadores de capelas desprezavam a urgência e a acumulação de missas no momento da morte e investiam na perpetuidade<sup>752</sup>. Em termos sociológicos, a sua inserção nas elites familiares ou financeiras, reforçava este apego a modelos tradicionais.

Antes de passarmos à análise empírica destas questões, devemos contudo por uma questão de fundo. O momento de fazer as prescrições fúnebres não era uma ocasião de escolha “entre um modelo e outro”, consoante se estivesse aquém ou além da modernidade. A elaboração de grandes modelos explicativos pelos historiadores destrói por vezes a integridade e a natureza de actos que tinham uma componente subjectiva e espiritual muito forte. Aquele momento não era, tão pouco, o simples cumprimento de uma tradição quanto ao destino a dar aos restos mortais. A prática historiográfica de reconstituir costumes funerários a partir das séries testamentárias, à maneira do antropólogo, tem interesse para a história dos rituais, mas destrói a especificidade e a integridade de uma fonte que é acima de tudo religiosa – e não um inquérito etnográfico. A natureza religiosa desta fonte implica portanto que reconstituamos o acto que ela corporiza como pertencente àquela esfera do comportamento humano. Neste âmbito, iremos aqui, mais do que descrever as cerimónias preconizadas – assunto que, de resto, já foi alvo de numerosos e válidos estudos<sup>753</sup>-, partir da consideração das

---

Senhor; e o 30º, luto pela morte de Moisés), mas que se manteve na Provença medieval e posterior (p. 146, nt. 226); no caso português, a celebração semanal tornou-se a mais corrente, praticamente não aparecendo “novenas”, embora em Castela o “novenário” fosse muito comum ainda no século XVI (cfr. Carlos Eire, op.cit., p.196). Para bibliografia sobre a formação destes costumes, cfr. supra, p. 401, nt.745).

<sup>751</sup> Em outros trabalhos, o A. faz um paralelo entre esta oposição e uma outra, a do dom / pagamento, também ela indiciadora de rupturas profundas. Coexistem durante algum tempo, mas o fosso entre elas alarga-se a ponto de provocar a “«crise de la croyance» d’où sortent tous les transformations du champ religieux aux temps des Réformes.” (“Les transformations de l’économie”, pp. 115-117).

<sup>752</sup> J.-P- Deregnaucourt, op. cit., p. 285.

<sup>753</sup> Sem pretender a exaustividade, num assunto muito estudado: D. Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen-Âge*, pp. 120-133; Me.-Cl. Marandet, op. cit., I, pp. 196 ss; V. Bainbridge, op. cit., pp. 200 ss; Colette Beaune, “Mourir noblement à la fin du Moyen Âge”, in *La mort au Moyen Âge. Colloque de la Société des historiens médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public*, pp. 125-143, Estrasburgo, Libr. Istria, 1977; R. Dinn, pp. 153 ss; Mª Jesus Gómez-Barcena, op. cit, pp. 35 ss; P. Heath, “Urban piety”, pp. 217-

prescrições fúnebres como um acto religioso. Servir-nos-ão de fio condutor as reflexões de Carlos Eire sobre os rituais fúnebres da Castela quinhentista, que nos parecem susceptíveis de permitir ultrapassar aporias historiográficas<sup>754</sup>.

Eire retoma as propostas antropológicas de Turner e Geertz sobre o ritual e a crença, propondo-se a partir delas “ler o significado do ritual da morte” na Madrid do século XVI. Como refere o A., Turner, “focando a experiência subjectiva dos participantes no comportamento ritual, defendeu que os símbolos e ritos sagrados eram muito mais que meios para alcançar fins práticos: eram o código que permite as sociedades coesionarem-se e que torna a vida social inteligível. De acordo com esta perspectiva, (...) o comportamento ritual não só revela realidades práticas e mundanas, é tb um teatro vivo da psicologia colectiva e um das mais ricas expressões da ideologia e crenças – a mentalidade – de uma sociedade. Afinal de contas, como os antropólogos notaram, a religião é mais do que um padrão de relações sociais: é uma expressão da capacidade humana para imaginar a estrutura da sociedade. O ritual religioso não é apenas uma construção cultural: é uma forma de cognição que constrói modelos de realidade e paradigmas de comportamento. E dentro deste processo pelo qual a realidade é definida, o ritual da morte joga um papel central.”<sup>755</sup>.

Nesta ordem de ideias, os rituais funerários “encenam, materializam e realizam crenças”, para os seus próprios autores. Através deles, era possível aos seus autores atingir a fé tal como eles a representavam. Assim, defende Carlos Eire, os gestos mundanos realizados nos funerais “estavam imbuídos de um objectivo transcendente, do outro-mundo”. E é em função disto que temos de perceber como o morto, apesar desta condição, conseguia desempenhar um papel central e activo nas suas exéquias: desde logo, através de uma presença que não era só física, mas também espiritual; mas,

---

218; N. Lemaitre, op. cit., pp. 338 ss; Marie-Therèse Lorcin, “Les clauses”, pp. 292-96; Sara Louis, op. cit., pp. 24-27; Me.-Cl. Marandet, op. cit., I, 196-223; J. Middleton-Stuart, op. cit., pp. 115-119; Maria J. Parejo Delgado, op. cit., pp. 328-29; P. Pégeot, op. cit., pp. 311-12; E. Portela / Maria del Carmen Pallares, op. cit., pp. 28 ss; Adeline Rucquoi, “Le corps et la mort”, pp. 93 ss; J.-P. Deregnaucourt, op. cit., pp. 151 ss; para Portugal, M<sup>a</sup> Ângela Beirante, “Para a história da morte em Portugal (séc. XII-XIV)”, pp. 377-81, *Estudos de História de Portugal. Volume I- sécs. X-XV. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, pp. 359-83, Lisboa, Estampa, 1982; Hermínia Vilar, *A vivência da morte*, 210 ss, e “Rituais da morte”, pp. 167-170; H. Vilar, Maria João Branco, “Morrer e testar”, pp. 50-55; Isabel Castro Pina, “Rituais e imaginário”, pp. 127-28; Teresa Costa, Filipe Calvão, “Fundação de capelas na Lisboa quatrocentista: da morte à vida eterna”, pp. 352-60, *Lusitania Sacra*, 2<sup>a</sup> s., t. XIII-XIV (2001-2002), pp. 337-68; Elsa M<sup>a</sup> Carvalho, op. cit., pp. 22-23, id., pp. 15-40.

<sup>754</sup> Cfr. supra, p. 320.

<sup>755</sup> Carlos Eire, op. cit., pp. 89-90.



também, precisamente através do planeamento cuidadoso do seu funeral<sup>756</sup>. Neste contexto, a fórmula “o corpo à terra e a alma ao Criador”, surgia como um “funcional princípio organizador”, muito mais do que como uma “pura abstracção teológica”. Apesar de toda a atenção dada ao corpo no funeral, este era afinal a parte perecível do Homem, que desaparecia para dar lugar à vida eterna da alma<sup>757</sup>. Semelhante função da máxima - similar à basilar formulação “*anima est plus quam corpus*”<sup>758</sup>, tão importante na génese das instituições de sufrágio fúnebre – encontra mesmo uma expressão formal, de organização dos conteúdos discursivos do testamento. Em primeiro lugar eram feitas as prescrições relativas à alma, cujo centro era a encomendação, e apenas depois se iniciavam os cuidados quanto ao corpo<sup>759</sup>.

Nos documentos de fundação em análise, há uma clara consciencia de que se está a organizar um acto de fundo sobrenatural, que se está a tratar com uma matéria intangível. Parece-nos importante reconstruir este ambiente, de modo a podermos interpretar correctamente os actos então praticados. A formulação mais clara é porventura a de Gonçalo Lourenço de Gomide (1410), já várias vezes invocada, que classifica a vida presente como fictícia e vil, da qual nada ficará, “salvo a criação da alma”<sup>760</sup>. Opondo, de seguida, as “casas materiais” que vai deixar, à “casa espiritual” que tem de edificar, o poderoso escrivão da puridade, habituado, por ofício e por percurso pessoal, a lidar de forma bem sucedida com o mundo material, entra decisivamente na esfera das realidades espirituais. E fá-lo dando instruções para o desaparecimento do corpo (“casa espiritual em a qual meu corpo e meu acabamento seia sepultado”)... Só depois delas prossegue para as cerimónias de sufragação da alma, segundo o “princípio organizador” acima enunciado. É também clara em diferentes fundadores a consciência da radical diversidade do momento em que se encontram, última oportunidade de agir directamente, limiar do último destino. A ele chegam de súbito, mesmo se viveram longos anos. A “vida de vento passou que nem sombra”, na formulação de Diogo da Fonseca (1475), e não há melhor gasto do que “em seruiço de Deos e pellas almas daquelles a que somos obrigados”<sup>761</sup>; o mesmo sentimento ecoa nas

<sup>756</sup> Sumariamos aqui, de uma forma que esperamos não trair o pensamento do A., a mesma obra, pp. 114-115.

<sup>757</sup> Idem, 168.

<sup>758</sup> Para a sua análise, Nicoletta De Luca, op. cit., relacionando-a em particular com as doações por alma.

<sup>759</sup> Neste sentido, Michele Bacci, op. cit., pp. 251 ss., pp. 259-60; Ch. Daniell, *Death and burial in medieval England, 1066-1550*, p. 1, Londres, N. Iorque, Routledge, 1997; N. Lemaitre, op. cit., p. 341; A. Visceglia, op. cit., pp. 587-88; Isabel Castro Pina, “Ritos e imaginário”, p. 126.

<sup>760</sup> Reg. 083; cfr. supra, pp.

<sup>761</sup> Reg. 055, fl. 327v.

palavras de Gonçalo Castelo Branco, que apresenta como motivação para a fundação a consciência da natureza perecível e transitória das coisas mundanas, contraposta à prática do bem<sup>762</sup>. Uma vez aí chegados, há que proceder ao necessário para garantir a vida da alma. O homem está preparado para isso por Deus, lembra Gonçalo Gonçalves Camelo (1450): “consirando outrosy que Deos me deo entendimento para ordenar minha fazenda por salvação de minha alma asy como hé theudo todo o homem de fazer em que Deos entendimento poem”<sup>763</sup>. Para Fernão Martins Evangelho (1491), perder esta última oportunidade pode equivaler à condenação eterna: “[muitos] falecem sem prouerem ao que pertence a saude das suas almas e sem disporem das suas fazendas, no que alguns recebem grandes damnos, e condenaçam para sempre.”<sup>764</sup>. Esta inquietude preside talvez à observação de Pero Botelho, juiz da Alfândega de Lisboa, que em 1495 faz testamento conjunto com a sua mulher. Tinham trabalhado muito para deixarem aos filhos “fazendas por que viviessem como seus iguaes”, “nom partindo com suas almas por cauza delles assim como deverão e puderão se quiserom”<sup>765</sup>. Existe assim a noção de que se estava no início de algo diverso, e não num fim; e que se podia proceder a uma “transformação da matéria”. Pedro Eanes Lobato (1438), por exemplo, contrapõe o serviço que agora poderá fazer a Deus, com os seus “bens temporaes”, àquele que lhe não fez com o corpo, porque não quis<sup>766</sup>. Alguns anos mais tarde, o condestável D. Pedro contrapõe um e outro tipo de bens, a falar dos “thesouros nos ceeos (...) onde caruncho nem traça nom os gasta”<sup>767</sup>.

Não devemos descartar estas formulações, a pretexto que são evidentes “topoi” do discurso e da catequese cristã. Um das funções dos grandes ensinamentos é a de estruturarem e enquadrarem momentos limite, de modo a orientar as acções de recomposição individual e social que se impõem. Nessa altura, por mais generalizados que sejam, sofrem um processo de subjectivação e conseguem representar o transe individual – precisamente porque o referem a grandes leituras da realidade. Mencionámos já a interessante percepção de Derognat, sobre o funcionamento dos

---

<sup>762</sup> Reg. 085, fl. 1.

<sup>763</sup> IAN/ TT, *JCRLP*, lvº 1190, fl. 203v (sobre este fundador, cfr. supra, pp. 295, 392-393).

<sup>764</sup> Reg. 068, fl. 129.

<sup>765</sup> Reg. 163, fl. 199v.

<sup>766</sup> Reg. 164, fl. 118: “[considerando] como [Deus] me guardou de tempo em tempo athe esta idade em que sou desejando de o servir com aquelles bens temporaes de que me proveo pois que o não servi pelo corpo o que bem podera fazer se quisera, faço meu testamento e minha postomeira vontade por guisa digo por esta guisa que se adiante segue...”.

<sup>767</sup> Reg. 168.

prólogos como orações, apesar de (ou por isso) da sua menor originalidade<sup>768</sup>. Na mesma linha, Carlos Eire salienta que a leitura periódica de um testamento, que devia ser escrito antes da morte, era vista como um exercício espiritual e como uma forma de relembrar e eventualmente aumentar as dádivas pias; e que tinha, finalmente, um valor confessional – da fé, dos pecados, do que fazer para os redimir através da liturgia e da reparação. “Writing a will was a way of placing one’s soul on the road to salvation – *en carrera de salvación*”<sup>769</sup>. No próprio testamento, a “encomendação da alma” era uma fase ritual, passada a texto. Todo o tom desta parte dos documentos fúnebres é o de uma súplica, na qual se confessam as misérias e pecados, e se convoca a misericórdia de Deus, o auxílio de Maria, a intercessão dos santos. No acompanhamento ao moribundo, o sacerdote rezava de forma similar, e todos os leigos conheciam, por tradição ou, se mais letrados, pelos livros de horas, uma vasta série de orações para invocar o auxílio à hora da morte<sup>770</sup>. A repetição nos prólogos de temas das *artes moriendi* e da liturgia dos defuntos, muitas vezes textualmente, convocava respostas e consolações toda a vida aprendidas, e permitia superar as dificuldades de uma hora incerta. Não é por acaso que Gonçalo Gonçalves Camelo insere no seu prólogo a fala de Cristo ao “Bom Ladrão”, tantas vezes ouvida, em inúmeros contextos, e que à hora da morte ganhava um significado novo, permitindo transformar a noite em dia, e a morte do corpo em nascimento da alma: “Hodie mecum eris in Paradiso”<sup>771</sup>. Não se deve esquecer, como refere Clive Burgess, que o homem tardo-medieval vivia e fora moldado por um “potent and highly structured devotional environment, which pervaded both the sacred and the secular, which commemorated death as a means of procuring life”<sup>772</sup>. Na missa, a morte de Cristo era simbolicamente re-encenada como forma de fazer perceber e incorporar os Seus ensinamentos sobre a morte e a Ressurreição<sup>773</sup>. A esta luz se percebem claramente como as invocações da Paixão de Cristo nos testamentos não têm uma função mórbida, antes sendo uma afirmação da crença na própria redenção: “asim pellos merecimientos da sua santissima Paixão lhe apraza de o ajuntar no ajuntamento do Colegio de seus santos e escolhidos e lhe apreza de o Livrar das maos e poder dos imigos”, nas palavras de Álvaro Vaz (1513)<sup>774</sup>; ou, nas de Henrique Leme, um pouco mais tarde (1521): “peço

---

<sup>768</sup> Cfr. supra, p. 336.

<sup>769</sup> Op. cit., pp. 22-23.

<sup>770</sup> Cfr. D. Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen-Âge*, pp. 58-62; E. Duffy, *The stripping*, pp. 310-27.

<sup>771</sup> Cfr. análise supra, pp. 336-337.

<sup>772</sup> “*Longing to be prayed for*”, p. 63.

<sup>773</sup> Idem, p. 44.

<sup>774</sup> Reg. 013, fl. 34v.

a Nosso Senhor Jesus Christo que por sua santa morte, e Payxam, que quis padecer por Remissão dos peccadores que haja / (fl. 122) com minha Alma Mizericordia, e piedade quando deste mundo partir.”<sup>775</sup>

Num tal contexto, os rituais fúnebres que se prescreviam tinham de ter um significado também transcendente. Destinavam-se, por um lado, a marcar o fim de uma vida imperfeita, descrita da forma que os exemplos acima aduzidos comprovam; por outro, a iniciar um novo ciclo, auxiliando a alma a entrar na via da salvação. De que maneira isto era feito, é o que tentaremos descrever de seguida<sup>776</sup>. Deve dizer-se que não encontraremos facilmente expressões da compreensão dos funerais do modo acima descrito. Há pouquíssimas considerações sobre a função dos ritos fúnebres, tirando o pequeno grupo dos fundadores que tomam posição quanto à pompa funerária. Teremos, simplesmente, de encarar este conjunto de dados como a forma mais propícia, para os fundadores, de auxiliarem as suas almas a transpor o limiar da morte, renunciando a saber o que dela pensavam, em concreto. Tentaremos pois encontrar algumas lógicas através da seriação das cerimónias pedidas, sem, como referimos, considerarmos central ou explicativa a descrição completa dos rituais e cerimónias presentes.

## 1. O funeral

Cerca de 30% dos fundadores que deixam indicações sobre o funeral não se preocupa em fazê-lo de forma detalhada ou objectiva – o que, como veremos, não indica necessariamente despreendimento social. Alguns fundadores expressam apenas o desejo de serem enterrados em hábito, ou como membro, de determinada ordem, o que pressupunha um ritual próprio, que era desnecessário explicar<sup>777</sup>. Outros pedem exéquias “honradas”, conformes “a sua honra”, “honradamente”; alguns juntam

---

<sup>775</sup> Reg. 089, fl. 121v.

<sup>776</sup> Pela composição arquivística e tipológica do nosso conjunto documental, só dispomos de noventa e cinco documentos com referência às cerimónias do funeral; em relação aos rituais do ciclo anual, há um ligeiro aumento, variando em função de cada uma deles (semana, mês ou ano). Em primeiro lugar, foi preciso afastar quase todas as “verbas”, extractos documentais sobre os quais não é possível tecer considerações sobre a razão da ausência dos dados (conservaram-se cinco verbas testamentárias muito completas). Depois, as próprias tipologias dos documentos nem sempre são de molde a autorizar a presença de indicações deste género: estão ausentes da esmagadora maioria das doações (apenas as referem duas, em vinte e quatro), das instituições (uma, em dez) e dos contratos (um, em sete). É de salientar, porém, que nem mesmo todos os testamentos contêm indicações deste tipo: 17% dos testadores que utilizam este documento para instituir um sufrágio fúnebre perpétuo, não se servem dele para dar indicações sobre as cerimónias fúnebres de curta e média duração. Este último dado é de delicada interpretação: agiam assim porque privilegiavam a intercessão perpétua ou, mais simplesmente, tinham usado outra via para consignar aquelas cerimónias (outros documentos, combinações orais, costumes)?

<sup>777</sup> Reg. 002, 018, 008, 026 (no hábito da Ordem Terceira Franciscana, mas “como pertence a sua honra”).

qualificativos como “o mais possível”, ou “segundo costume”<sup>778</sup>. Estas expressões podem não indicar um funeral sumptuoso, mas apenas conforme aos hábitos dos grupos a que se pertence, mormente o “estrato social”, numa acepção lata do conceito. Existirá assim mais uma diluição no costume do que vontade de afirmar supremacia. Não se destacam de resto neste pequeno grupo de onze fundadores personagens de elevada hierarquia social, a não ser, relativamente, Beatriz Taveira, cujo marido fora desembargador régio<sup>779</sup>. No entanto, se aproximarmos estas cerimónias fúnebres ao que se chamou em Castela funerais “segundo estado”, devemos apontar a interpretação de Adeline Rucquoi de que eles correspondem a uma “codificação dos ritos”, transpondo para a morte as clivagens do mundo dos vivos<sup>780</sup>. A mesma autora sugere uma interessante explicação para um conjunto presente também na nossa amostra documental e que, no caso de Valladolid medieval, corresponderia à mesma tendência de codificação dos ritos dos “funerais segundo estado”, própria de uma sociedade progressivamente mais preocupada com o estatuto<sup>781</sup>. Referimo-nos aos funerais que são deixados à planificação do testamenteiro ou sucessor. Carlos Eire, que admite uma situação semelhante na Madrid quinhentista, defende não que se estaria em presença de uma menor preocupação com o ritual, mas antes de uma crescente codificação do ritual baseado no estatuto<sup>782</sup>. No caso lisboeta, eles formam uma pequena parcela (treze em vinte e oito), número que não nos permite grandes interpretações<sup>783</sup>. É certo porém que obedecem a uma cronologia semelhante à propostas por A. Rucquoi, concentrando-se significativamente a partir do último quartel do séc. XV<sup>784</sup>. É também verdade que existiu em Portugal pelo menos um funeral “segundo estado” muito codificado, com cerimónias que, pelo menos desde inícios do século XIV eram referido como “costumbre en los enterramientos de los caballeros et los altos omes en Portugal”<sup>785</sup>. Parecem ser as que Pedro Eanes Lobato se sente na necessidade de recusar especificamente, ao pedir que lhe não levem “nem cavalos nem escudos”<sup>786</sup>. Esta é

<sup>778</sup> Reg. 072, 026, 153, 109, 057, 175, 077, 175, 077, 132, 165, 124.

<sup>779</sup> Reg. 026; sobre ele cfr. infra, p. 468.

<sup>780</sup> “De la resignación al miedo”, pp. 53-55.

<sup>781</sup> Cit. in Carlos Eire, op. cit., p. 117.

<sup>782</sup> Idem, p. 117.

<sup>783</sup> Reg. 027, 046, 059, 064, 069, 073, 131, 146, 150, 159, 162, 058, 108.

<sup>784</sup> Com a única excepção do pescador Domingos Salvadores em 1400 (reg. 064), que talvez não exigisse rituais muito codificados; deve referir-se que a coincidência com os dados de A. Rucquoi só se verifica a partir do séc. XV, enquanto que aquela autora estende a sua análise desde o séc. XIII.

<sup>785</sup> Testamento de Afonso Martins de Oliveira, comendador-mor de Santiago em Leão, de 1302: cfr. M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, p. 95.

<sup>786</sup> Reg. 154, fl. 117v (1438).

porém a única menção a este tipo de cerimónias, o que não nos permite avaliar correctamente da sua difusão, nem da dimensão da recusa de Pedro Lobato. Duas últimas referências vão para os “panos” e o pranto, com a sua proibição por Afonso Eanes e por Mécia Aires, respectivamente em 1504 e 1400<sup>787</sup>. Muito afastadas no tempo, como vemos, atestam talvez da continuidade de um uso, mas são demasiado escassas para que possamos concluir sobre a frequência ou, ainda menos, sobre o carácter ritual deste, na Lisboa quatrocentista<sup>788</sup>.

Os restantes dois terços dos fundadores descrevem as cerimónias fúnebres funerais de forma concreta, lançando mão de um pequeno grupo de variantes, mas combinando-o de múltiplas formas. Alguns destes pedidos não pressupõem quantitativos de missas, descrevendo somente o conjunto das cerimónias. Um pequeno grupo não requer especificamente missas fúnebres, sem dúvida pressupondo a realização da cerimónia normal, ou tendo feito arranjos por outra via: Gonçalo Pacheco e Ana Dinis pedem apenas as horas dos mortos ditas por todas as ordens em conjunto<sup>789</sup>; Gonçalo Lourenço de Gomide e João de Atougua concentram-se na “procissão solene” no convento, o primeiro<sup>790</sup>; e nas oito tochas, o segundo<sup>791</sup>. Por fim, Lourenço Afonso Pombo e Catarina Eanes requerem, além do ofício de nove lições, um “funeral solene”, com o maior número possível de clérigos<sup>792</sup>.

Mas a grande maioria dos fundadores organiza as suas prescrições fúnebres em torno de um determinado número de missas, ao qual acrescenta depois as características: rezadas, cantadas, com horas, com orações, com ofertas; por todos os clérigos, por alguns somente; com pobres, com tochas, etc. Neste aspecto, verifica-se o mesmo que em diferentes locais do Ocidente tardo-medieval: uma multiplicidade devocional preside à escolha dos sufrágios, organizando-se em torno de alguns temas principais, mas deixando larga margem aos gostos individuais, familiares ou

---

<sup>787</sup> Registos 003 e 182.

<sup>788</sup> O pranto ritual foi de resto perseguido pela Igreja, desde muito cedo, sem êxito total (José Filgueira Valverde, “El «planto» en la historia y en la literatura gallega”, pp. 512 ss, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1 (1944), pp. 511-606; sobre a sua função ritual, José Mattoso, “O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa”, pp. 205 ss, *O reino dos mortos*, pp. 201-15; “O poder e a morte”, pp. 412 ss, *Anuario de Estudios Medievales*, 25 (1995), pp. 395-427; e “Sobre o pranto épico castelhano”, in *A memória dos Afectos- Homenagem da cultura portuguesa ao Prof. Giuseppe Tavani*, pp. 115-127, Lisboa, Ed. Colibri, 2001. Sobre o luto, A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa. Aspectos de vida quotidiana*, 5ª ed., pp. 215-217, Lisboa, Sá da Costa, 1987; sobre usos heráldicos dos “panos”, cfr. Marquês de São Payo, “A heráldica nos usos e costume funerários”, *Armas e Troféus*, 2ª s., vol. VI (1965), pp. 220-230.

<sup>789</sup> Reg. 084 (1481).

<sup>790</sup> Reg. 083 (1410).

<sup>791</sup> Reg. 139 (1493).

linhagísticos. Ao mesmo tempo, verificam-se interessantes constantes que têm a ver com outras esferas que não a devoção em sentido estrito, mas antes com formas “mais primárias” – sem qualquer sentido qualificativo – de relacionamento com o divino. Vejamos em traços largos as características mais marcantes deste universo.

Como referem vários autores, desde o início deste campo historiográfico, os pedidos de missas em testamentos prestam-se mal ao tratamento estatístico<sup>793</sup>. A variedade das combinações, bem como os “quantitativos indeterminados”, muito comuns, afastam as veleidades de interpretações quantitativas “duras”. Tendo isto em conta, tentemos gizar algumas balizas. Em termos de quantidade de missas requeridas no momento do funeral, os nossos fundadores não se mostram grandemente influenciados pela inflação observada noutros locais<sup>794</sup>. Apenas cinco pedem missas em quantidades aparentemente muito elevadas e, nestes casos, não discriminam o número exacto, mas indicando que sejam “as mais que se puderem dizer”. Estes pedidos surgem a partir de meados do século XV; em termos sociológicos, não há grande uniformidade: se dois são feitos por ricos cortesãos, um terceiro pertence a um funcionário da administração municipal e os dois restantes provêm de mulheres situadas em baixos escalões sociais<sup>795</sup>. Pode mesmo admitir-se que a expressão é relativa ao montante disponível para custear as despesas, embora surjam casos em que isto é explicitamente referido, ao contrário destes<sup>796</sup>. Deve salientar-se que apenas num caso se requer a maior concentração possível de missas num curto espaço de tempo, o que relativiza a função dos grandes quantitativos<sup>797</sup>. No extremo oposto, temos uma significativa quantidade de fundadores: vinte e quatro deles limitam-se a pedir até vinte missas, com uma concentração de quinze pessoas a solicitarem apenas uma a cinco missas<sup>798</sup>. Se

<sup>792</sup> Reg. 135 (1480).

<sup>793</sup> Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, p. 341; mais recentemente, p.e., J.-P. Deregnaucourt, op. cit., p. 267.

<sup>794</sup> Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, pp. 339 ss; Michel Fol, “La mort, des revenus pour la collégiale de Sallanches à la fin du Moyen Âge (vers 1415- vers 1452)”, pp. 81-82 in *La vie religieuse en Savoie. Mentalités, associations. Actes du XXXIe. Congrès des Sociétés Savantes de Savoie, Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne*, t. 95 (1988), pp. 215-230; P. Pégeot, op. cit., p. 314; matizando a “exacerbação fúnebre”, N. Lemaitre, op. cit., p. 338-41; C. Vincent, “Y a-t-il une mathématique”, pp. 139-141, p. 146; Me.-Cl. Marandet, op. cit., II, pp. 510-13, 526 ss.; P. Paravy, op. cit., I, pp. 561-62; R. N. Swanson, *Religion and devotion*, pp. 227-28. Também em Portugal a moderação parece ter sido a regra: Ângela Beirante, “As «heranças das almas»”, p. 109.

<sup>795</sup> Respectivamente, reg. 013 (Álvaro Vaz, 1513), 133 (Lopo Mendes do Rio, 1501), 154 (Martim Afonso “da Boca da Lapa”, 1446), 172 ( Senhorinha Afonso, mulher de escudeiro, 1447) e 019 (Beatriz Eanes, sem qualquer indicação sócio-profissional, 1516).

<sup>796</sup> Reg. 113 (João de Estremoz, 1489) e 045 (Catarina Lopes, 1400).

<sup>797</sup> Reg. 133; Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, p. 349, realça a importância da concentração em pouco tempo.

<sup>798</sup> Pedidos de 1 a 5 missas: reg. 167, 107, 152, 74, 4, 11, 28, 173, 12, 17, 20, 166, 44, 30, 70, 5; 6 a 10 missas: reg. 98, 40, 176, 120, 157; 10 a 20 missas: reg. 138, 177 e 127.

considerarmos, como faremos de seguida, que os pedidos entre 30 a 300 têm quase sempre como base os trintários, e que a escolha destes não obedece a razões de ordem quantitativa (ao contrário do que se tem muitas vezes defendido), então os pedidos de poucas missas são decisivamente os mais numerosos (24 em 44)<sup>799</sup>. Poderá isto ter a ver com a especificidade da amostra? Apenas um estudo baseado noutras fontes o poderá garantir. Alguns factores parecem indicar matizes a ter em conta: por um lado, mesmo os baixos números de missas podem ser muito trabalhados (logo, caros)<sup>800</sup>, apontando para uma escolha onde imperavam motivos de ordem mais especificamente devocional do que quantitativa; por outro lado, em termos sociológicos, há uma forte presença de personagens de elevado estatuto social, o que pode indicar que, no nosso caso, a afirmação social passava pela ostentação fúnebre.

Como já acenámos, há um conjunto de pedidos “quantitativos” que requer uma análise especial, porventura “anti-quantitativa”, pelo menos no sentido contabilístico da “eficácia da quantidade” (termos em que por vezes se tem colocado a análise deste fenómeno específico)<sup>801</sup>. Referimo-nos aos vinte e cinco pedidos situados entre trinta e trezentas missas, cujo exame individual rapidamente mostra que têm na raiz, em grande maioria, o número de trinta. Limitando-nos aos dezoito que são referidos explicitamente como trintários<sup>802</sup>, temos a seguinte distribuição: nove pessoas pedem um trintário<sup>803</sup>, cinco pessoas pedem dois trintários<sup>804</sup>, duas pedem três<sup>805</sup>, e duas pedem quatro trintários<sup>806</sup>. Deve salientar-se que a acumulação destes “ciclos de missas” não é simplesmente uma questão de quantidade: entre as cinco pessoas que pedem dois trintários, duas combinam abertos e fechados<sup>807</sup>, enquanto a outra os distribui por locais diferentes<sup>808</sup>; das duas que pedem três, uma escolhe trintários diversos (S. Gregório e

<sup>799</sup> Obtemos um “sub-universo” de 43, retirando ao total de 62 pedidos “quantitativos” os dezanove trintários explícitos.

<sup>800</sup> Alguns exemplos: reg. 107 (João Afonso, 1477): todas as ordens da cidade e clérigos da sua freguesia; horas cantadas, missa e ladainha; 12 tochas, levadas por 12 pobres ou 12 “frades mancebos”; reg. 177 (Vasco Lourenço, 1432): todas as ordens mendicantes, com horas, tochas e candeias; reg. 12 (Álvaro Lopes, 1453): uma missa do Nascimento de Cristo, outra da Paixão e outra da Crucificação, todas de requiem.

<sup>801</sup> Por ex. em A. Guance, op. cit., p. 76.

<sup>802</sup> Sem que se possa afastar a hipótese dos restantes obedecerem à mesma lógica. Por uma questão de rigor, contabilizámos apenas os explícitos.

<sup>803</sup> Reg. 069, 043, 039, 101, 034, 164, 038, 054, 089.

<sup>804</sup> Reg. 097, 051, 087, 025, 048.

<sup>805</sup> Reg. 050 e 095.

<sup>806</sup> Reg. 066 e 169.

<sup>807</sup> Reg. 097 e 025.

<sup>808</sup> Reg. 087.



Santo Amador)<sup>809</sup>; das duas que pedem quatro, a primeira distribui-os por vários locais e a segunda divide-se pelas duas tipologias habituais<sup>810</sup>. Ou seja, em nove acumulações, seis têm raiz qualitativa. Esta característica tinha no fundo muito a ver com a própria natureza desta devoção que, apesar do seu invólucro numérico, ganhava força não pela quantidade de missas que continha, mas sim pelo seu tipo, combinação e forma como eram realizadas, tudo em ordem a garantir um resultado certo, que fora revelado sobrenaturalmente. Nesta contabilidade, estará em acção, no mínimo, um “contabilista supersticioso”, mais fiado na magia interna dos números do que na aritmética com eles obtida. Vejamos em maior pormenor esta questão, pois ela toca de perto a “tendência cumulativa” dos “adeptos do repetitivo”, permitindo-nos sobretudo colocar a questão em termos bem diversos do que é para nós uma proposta analítica errónea ou, no mínimo, geradora de não-explicações.

A difusão dos trintários na Baixa Idade Média é um fenómeno largamente documentado. Na região de Avignon começou em meados do século XIV<sup>811</sup> e em Douai pelo quarto final desta centúria<sup>812</sup>, mas na generalidade dos outros locais tem uma cronologia mais tardia (ao longo do século XV, com particular incidência nos anos finais)<sup>813</sup>. Em Lisboa, no universo dos nossos fundadores, seguiu-se esta última tendência: tirando uma esporádica menção na primeira metade do séc. XV, as restantes dezassete concentram-se entre 1466 e 1521, em especial nas primeiras décadas do século XVI (onze). Na sua forma de base, um trintário era simplesmente uma série de trinta missas em trinta dias consecutivos, encontrando-se bem estabelecida desde o fim do século V, como atesta a narrativa dos *Diálogos*, de Gregório o Grande, a quem se deve, se não a invenção da prática, como pretende a lenda, pelo menos a sua justificação<sup>814</sup>, na forma que recebeu o nome daquele pontífice. Esta série de trinta missas é posteriormente organizada segundo a liturgia do ano, conseguindo-se assim

---

<sup>809</sup> Reg. 095.

<sup>810</sup> Cfr. nt. 806, supra.

<sup>811</sup> Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, p. 325.

<sup>812</sup> J. P. Deregnacourt, op. cit., p. 275.

<sup>813</sup> Sem pretensões de exaustividade: em Dauphiné, nos finais do séc. XV: P. Paravy, op. cit., I, pp. 563-64; com a mesma cronologia, para os nobres do Franche-Comté: P. Pégeot, op. cit., p. 313; em Norwich, desde c. 1440: Norman Tanner, *The church in late medieval Norwich, 1370-1532*, pp. 102-103, Toronto, Pontifical Institute for Medieval Studies, 1984; em Bury St. Edmunds, a partir de meados do séc. XV (R. Dinn, op. cit., p. 164), tal como no deado de Dunwich, em Suffolk: J. Middleton-Stuart, op. cit., p. 121; Eamon Duffy refere que em Inglaterra, no seu todo, estava estabelecido já desde 1410 e que a sua popularidade cresceu ao longo da centúria (*The stripping*, p. 371).

<sup>814</sup> Cfr. A. Bride, “Trentain grégorien”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, cols. 1408-1414, Paris, Letouzey et Ané, 1946; Mário Martins, “Trintários”, p. 133; R. J. Hesbert, “Les trentains

recapitular todos os eventos comemorados nas diversas festas, alcançando um conjunto ordenado; a forma desta ordenação variou bastante entre as dioceses dos vários reinos medievais<sup>815</sup>. Nos regimentos portugueses de Quatrocentos, as missas distribuíam-se ao longo do ano, sendo cinco do Natal, cinco da Natividade de N. Senhora, cinco da Invenção da Santa Cruz, cinco da Anunciação, cinco da Ressureição de Cristo e cinco da Assunção de N. Senhora. Em cada dia devia ainda rezar-se as vésperas de finados, com nocturno e laudes, bem como os sete salmos penitenciais e o “canto grão”, ou seja, os salmos 119 a 133<sup>816</sup>. Ao lado deste surgiram depois outros “trintários”, como as “missas da Imperatriz” ou o de Santo Amador<sup>817</sup>. Este último, de longe o mais difundido, constava de trinta e três missas, e o seu regimento, no século XV português, andava sempre junto com o do trintário gregoriano<sup>818</sup>; entre os nossos fundadores, encontramos pedidos de trintários de S. Gregório e de Santo Amador<sup>819</sup>. A par destes, difundem-se vários outros ciclos de missas, alguns firmemente estabelecidos, dotados de “narrativas de origem” e de formulários de celebração<sup>820</sup>, outros elaborados pelos próprios testadores, como acima vimos<sup>821</sup>.

A popularidade do trintário gregoriano tem sido explicada de várias formas. Para alguns autores, residia no prestígio do Papa e na associação que facilmente se fazia a uma outra devoção de grande difusão, a “Missa de S. Gregório”<sup>822</sup>. Através desta, cujo centro é a realidade da transubstanciação, a escolha do trintário revelaria uma cultura teológica firme, na qual a «missa com consagração» era muito superior à grande acumulação, que implicava muitas vezes “missas secas”<sup>823</sup>. Como veremos, existem

---

grégoriens sous forme de cycles liturgiques”, *Révue Bénédictine*, t. LXXXI (1971), pp. 108-122; José Luís González Novalín, “Misas supersticiosas”, pp. 21-22.

<sup>815</sup> Estuda especificamente característica R. J. Hesberts, op. cit.; R. W. Pfaff, “The English devotion of St. Gregory’s trental”, *Speculum*, XLIX (1979), pp. 75-90, defende que foi devido a ela, bem como à narrativa da origem, que esta devoção conheceu uma tão grande difusão.

<sup>816</sup> Mário Martins, “Trintários”, pp. 148-49. No século XVI adicionam-se as horas de Nossa Senhora (idem, p. 153).

<sup>817</sup> Sobre as “missas da Imperatriz” como variante do ciclo gregoriano, cfr. José Luís González Novalín, “Misas supersticiosas...”, p. 32.

<sup>818</sup> Mário Martins, “Trintários”, pp. 147-154; José Luís González Novalín, “Misas supersticiosas...”, pp. 32-35.

<sup>819</sup> A título de exemplo: trintários de Sto. Amador - reg. 069 (Fernão Vaz de Caminha, 1519), 095 (Isabel de Melo, 1514), 089 (Henrique Leme, 1521); de S. Gregório – Henrique Leme, cit.; reg. 066 (Fernão Gil, 1506).

<sup>820</sup> Listas em José Luís González Novalín, “Misas supersticiosas...”, pp. 21-40 e “Las misas...”, pp. 293-295.

<sup>821</sup> Cfr. supra, pp. 323 ss..

<sup>822</sup> P. Paravy, op. cit., I, 563. Jq. Chiffolleau, por lapso decerto, relaciona a visão de S. Gregório enquanto celebra missa, que constitui o cerne da lenda desta devoção, com o episódio do monge Justo, dos *Diálogos*, que, na verdade, tem a ver é com o “trintário gregoriano” (“La religion flamboyante”, p. 137).

<sup>823</sup> P. Paravy, op. cit., I, 618-19.

outras interpretações da religiosidade subjacente ao trintário. E deve-se ainda lembrar, na esteira de Émile Mâle, que a origem desta última devoção é completamente diferente da “missa de S. Gregório”, ausente das várias vidas de S. Gregório recolhidas pelos Bolandistas e da *Legenda Aurea*, de Voragine, de finais do século XIII. A devoção à “missa de S. Gregório” centrava-se numa estampa, à qual estava ligada uma impressionante quantidade de indulgências, e por vezes um conjunto de orações, também atribuídas ao mesmo Papa<sup>824</sup>. D. Álvaro da Costa, um dos nossos fundadores, possuía um livro de horas onde se verifica esta exacta associação<sup>825</sup>. Se é plausível a contaminação entre as duas devoções, pela associação temática e pessoal, há na verdade explicações mais fundamentadas para o fenómeno que nos ocupa. Para Richard Pfaff, a resposta deve procurar-se na recapitulação e condensação do ano litúrgico a que se procede neste ciclo de missas, bem como na história que o justifica, suficientemente impressionante para garantir a atenção dos fiéis<sup>826</sup>. Discutindo esta interpretação, Eamon Duffy avança com uma leitura especialmente pertinente, que se funda na consideração do universo devocional tardo-medieval como complexo e pleno de ambiguidades. Para o Autor, a força do trintário reside também na história que lhe está associada, mas não tanto pelo seu carácter impressivo, como pela sua natureza: é o relato da aparição de um ente sobrenatural, que vem certificar um mortal dotado de poderes religiosos excepcionais (o Papa) sobre o resgate do Purgatório e a salvação eterna de um ente querido. A atribuição da visão a um pontífice e, em especial, a caução sobrenatural e a certificação da salvação através de uma “performance” específica mas acessível, responderiam a necessidades vitais da religiosidade tardo-medieval. À satisfação destas estavam ordenadas outras manifestações de um mesmo espírito, que se devem aproximar da devoção ao trintário gregoriano, como sejam as orações e imagens miraculosas ou “proveitosas”, que em geral têm por detrás “revelações” a santos ou “virtuosos” (nomeadamente eremitas e reclusos/as)<sup>827</sup>. Aliás, é muito frequente que as

---

<sup>824</sup> *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen-âge et sur ses sources d'inspiration*, p. 99, Paris, Libr. Armand Colin, 1969; cfr. ainda a fundamental análise desta devoção de E. Duffy, *The stripping*, pp. 238-244.

<sup>825</sup> Sobre ele, cfr. supra, pp. 356 ss.. A “*imago pietatis*” e a “*oração de S. Gregório às Cinco Chagas*” encontram-se no fl. 42.

<sup>826</sup> “The English devotion”, p. 90.

<sup>827</sup> *The stripping of the altars*, pp. 370-373, para o Trintário gregoriano; pp. 289-95, para outras manifestações devocionais afins. Deve referir-se que a lenda mais associada ao trintário gregoriano, em Inglaterra, não é a mesma que no continente: a primeira refere-se à aparição da mãe do Papa, a segunda à de um monge do mosteiro de Gregório. Ambas contêm, no entanto, os mesmos exactos elementos: um ente querido morto aparece a pedir auxílio e certifica depois a sua libertação. Em relação à lenda do monge, que consta dos *Diálogos*, já em 1981 Jq. Le Goff a interpretava num sentido algo similar ao de

estas orações e devoções sejam associados, por sua vez, ciclos de missas. As listas de missas votivas e de ciclos de missas fornecidas por González Novalín para a Espanha tardo-medieval e moderna, e que estavam presentes também em missais, como demonstra o Autor, têm quase sempre por detrás aparições ou revelações a devotos ou santos (muitas vezes a santas<sup>828</sup>) e ao seu lado há orações afins, que por sua vez se encontram nos livros de horas<sup>829</sup>. Todas elas, por fim, deviam ser rezadas obedecendo escrupulosamente às instruções transmitidas pelo ente sobrenatural, quanto aos tipos de missas e sua sequência, bem como objectos/ gestos de acompanhamento – sob pena de não serem eficazes. Um exemplo do tipo de preocupação que estas devoções implicavam encontra-se, no nosso universo de fundadores, em Álvaro Vaz, que se preocupa em acrescentar às indicações de tipo, local e número de trintários, quando toca ao de “santo Amador”, a menção “com todallas suas candeyas segundo a ordenança delle”<sup>830</sup>. Esta última seria talvez a mesma que era seguida em Évora pela mesma altura:

Ordem	Invocação	Nº de candeias acesas
1	Anunciação	7
2	Natividade de Cristo	7
3	Circuncisão	7
4	Purificação de Nossa Senhora	7
5	Epifania	7
6	Cruz	7
7	Ressureição	7
8	Ascensão de Cristo	14
9	Espírito Santo	7

---

Duffy, explicando que “Grégoire le Grand, dans son zèle de pasteur, a comprir deux exigences de la psychologie des fidèles: la nécessité de témoignages dignes de foi, le besoin d’avoir des indications sur la localisation des peines purgatoires.” (*La naissance du Purgatoire*, p. 128, Paris, Gallimard, 1981).

<sup>828</sup> É evidente a corrente de religiosidade feminina que está por detrás deste tipo de atribuições: oscilando entre o ortodoxo e o “mágico”, controlada quase sempre por clérigos quando atinge difusão pública (entre numerosa bibliografia, cfr. p.e. G. Klaniczay, “*Miraculum y maleficium*. Algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Media en Europa Central”, *Mediaevalia*, 11 (1994), pp. 38-62; segundo Ariel Guiance, no caso da Espanha tardo-medieval, há uma coincidência clara entre a voga das revelações de missas e a aparição e difusão de uma “corrente de mujeres «visionarias», precursoras de santa Teresa de Ávila” (op. cit., p. 75, nt. 189).

<sup>829</sup> É o caso da missa das Cinco Chagas, associada à oração “Ave manus dextra Christi” e suas variantes (que, como vimos, se encontra no livro de horas de Álvaro da Costa, estando censurada a rubrica garantindo indulgências – supra, pp. 367-368); José Luís González Novalín, “Misas supersticiosas...”, pp. 24-25; para a sua análise como “texto de revelação”, E. Duffy, *The stripping*, p. 293; sobre a oração, idem, p. 244.

<sup>830</sup> Reg.13, fl.35v.

10	Assunção de Nossa Senhora	7
11	Trindade	3
12	Anjos	9
13	S. João Baptista	2
14	S. Pedro	12
15	Sto. André	12
16	S. Tiago	12
17	S. João	12
18	S. Filipe	12
19	S. Bartolomeu	12
20	S. Mateus	12
21	S. Tomé	12
22	S. Tiago Menor	12
23	S. Simão	12
24	S. Tadeu	12
25	S. Mateus	12
26	Sta. Maria Madalena	9
27	Mártires	5
28	Confessores	5
29	Virgens	8
30	Todos os Santos	4
31	Fiéis de Deus	3
32	Fiéis de Deus	3
33	Fiéis de Deus	3

Deve ainda observar-se a regra de dar um dinheiro em cada uma das trinta primeiras missas; uma candeia e um pão em cada uma das três últimas<sup>831</sup>.

A relação com os números aqui patente não é de modo algum quantitativa, antes passa por uma eficácia mágica atribuída ao significado oculto daqueles (neste caso, lida em chave cristã), desde que correctamente manejados. Nos nossos documentos, tal como em muitos outros da mesma época, noutros locais, existe ainda uma segunda manifestação clara desta “qualificação dos números”: as equivalências devocionais do tipo “cinco missas em honra das Cinco Chagas”, “sete em honra dos Sete Gozos de Nossa Senhora”, etc.<sup>832</sup> Também aqui as quantidades obtidas nada significam em

<sup>831</sup> Regimento transcrito em Mários Martins, “Trintários”, pp. 148-149.

<sup>832</sup> Sobre este tema cfr. a análise mas completa pode ver-se em J.-P. Deregnaucourt, op. cit., pp. 355-362. Para vários casos da nossa amostra, cfr. supra, pp. 329-330; já abordámos a organização e função deste

relação ao sentido qualitativo destas devoções, em que há um paralelo entre o devoto e o santo escolhido, por intermédio do número. No conjunto das cerimónias fúnebres, podem estar presentes sob outras formas: o número de tochas, o número de pobres, o número de eclesiásticos celebrantes ou acompanhantes, as quantidades de géneros oferecidas, etc. Nem sempre se oferece a descodificação dos pedidos mas todos eles tinham um significado preciso pois, como salienta Jean-Pierre Deregnaucourt para o caso concreto da Douai tardo-medieval, os cristãos conheciam bem e manejavam melhor este tipo de simbologia<sup>833</sup>.

Podemos assim retomar as reflexões iniciais sobre o significado religioso do acto de testar, fundar, planear o funeral. Ao programar as suas exéquias à luz destas interpretações, ordenando números de missas e ciclos litúrgicos em função de significados devocionais e, ainda, da garantia de salvação associada, os fundadores estavam de facto a preparar de uma forma profundamente significativa a sua entrada na “vida verdadeira”: simbólica e actuante por si mesma, desencadeando através dos rituais prescritos a intercessão dos protectores, dando corpo às crenças que professavam e que, segundo criam, os ajudariam a ultrapassar a fronteira. Estas prescrições não eram primariamente fruto de preocupações com o cerimonial em si, mas formas de fornecer significados religiosos ao acto em execução. É certo que a “pureza” doutrinal desta religiosidade – se quisermos usar este termo perigoso – divergiria muito de pessoa para pessoa. Não se esqueça porém toda a investigação recente sobre a permeabilidade da religião “cult”, “devota”, ou mesmo “clerical” a que já fizémos alusão<sup>834</sup>. E, de resto, a própria actuação “mágica” pode desempenhar a função de conferir significados. Para J.-P. Deregnaucourt, a escolha de colocar quatro brandões em torno do caixão, em forma de cruz, feita por um testador de 1444, significa sem dúvida a vontade de estabelecer uma correspondência com os quatro braços da Cruz de Cristo, esse morto que de seguida ressuscitara, vivendo para sempre; mas o número quatro tinha muitos outros significados: o mundo espacial, com os quatro pontos cardiais que resumem o universo; os quatro fins últimos do homem; os quatro Evangelistas, as quatro estações, os quatro rios do Paraíso, os quatro membros do homem, as quatro letras do nome de Adão, as quatro virtudes.... O Autor conclui então “Ici, le symbole est double: il fait d’une part référence à l’histoire sainte, à un épisode de la vie de Jésus (sa mort sur la croix) et

---

tipo de “pedidos numéricos” em *O morgadio em Portugal*, pp. 131-132 e em “Dinheiro, poder e caridade”, pp. 465-66.

<sup>833</sup> J.-P. Deregnaucourt, op. cit., 355-56.

d'autre part à une conception cosmologique de l'existence humaine: la mort en tant que passage de la vie terrestre à la vie céleste, donc du fini à l'infini, du microcosme au macrocosme, expérience qui permet à l'homme «une révélation existentielle de l'homme à lui même»<sup>835</sup>.

Terminaremos a nossa análise das exéquias pela evocação de um segundo conjunto de atitudes destinadas a fazer dele um momento crucial de reunião de sentidos, em ordem a ultrapassar uma fronteira. Referimo-nos às benfeitorias caritativas realizadas por sua ocasião<sup>836</sup>. Apesar do dispêndio económico nelas feitas, não as interpretamos de modo algum como uma “compra da salvação”<sup>837</sup>. A consideração da morte não como uma ruptura mas como um início “perpetuava apertados laços rituais entre os mortos e os vivos”<sup>838</sup>. Garantir e efectivar a intercessão era uma característica fundamental do momento do funeral. Por muito desenraizado que tivesse sido o morto, sabia que no novo caminho a percorrer apenas o podiam ajudar os vivos. Neste contexto, o momento da morte de cada membro da comunidade desencadeava um período de largueza e prodigalidade para os vivos, que podia alcançar formas muito elaboradas e implicar o dispêndio de grandes somas<sup>839</sup>. Através destas cerimónias públicas, confirmava-se não tanto a morte, como o novo estatuto do morto; pelas oferendas nelas feitas, solicitava-se a intercessão. Definia-se assim, pelo exemplo das benfeitorias, a nova forma de relacionamento com o antigo parente, amigo, companheiro ou vizinho: em troca de bens e do que ficara dos afectos, interceder por ele na nova forma de vida que alcançara. Esta nova forma pertencia também ao mundo espiritual e intangível em que se encontrava a alma: ainda que envolvendo bens materiais, consistia na sua transformação em contrapartidas espirituais. Estas, por sua vez, traziam benefícios espirituais àquele que intercedera, funcionando assim um sistema de circulação de “benfeitorias” para proveito das almas. As instituições de sufrágio perpétuo, pela via entre todas mais segura da institucionalização da alma,

---

<sup>834</sup> Cfr. supra., pp. 347 ss..

<sup>835</sup> Op. cit., p. 357.

<sup>836</sup> Remetemos para a última parte deste capítulo a análise das benfeitorias litúrgicas feitas no momento do funeral, dado que constituíam doações definitivas e não acções que se esgotavam naquela ocasião, como as caritativas (infra, pp. 5506 ss.).

<sup>837</sup> Relembra os princípios religiosos por detrás deste tipo de acções, bem como a sua efectividade na época, entre outros, E. Duffy, *The stripping*, pp. 362-66.

<sup>838</sup> Judith Middleton-Stuart, op. cit., p. 115.

<sup>839</sup> Seguiremos aqui essencialmente as análises da historiografia inglesa, em particular de Cl. Burgess em “Shapping the parish”, “«Longing to be prayed for»...” e “The benefactions of mortality”; com Beat Kümin, “Penitential bequests”.

surgem afinal como a realização plena do que estas cerimónias procuravam iniciar: impedir o esquecimento, garantir a oração, manter efectivo um tipo específico de relacionamento com os vivos. Em síntese, estudaremos de seguida a constituição do morto como benfeitor e, reciprocamente, como objecto de benfeitorias, no momento do seu funeral.

Entre os nossos fundadores, apenas vinte e cinco fundadores, em cento e oitenta e seis, deixam testemunho de práticas caritativas. Quererá isto dizer que estas desempenhavam, de facto, um papel ínfimo no conjunto das cerimónias fúnebres? Como se verá, não perdem o lugar para as “benfeitorias litúrgicas”, que encontramos documentadas para um número ainda menor de fundadores<sup>840</sup>. Parece-nos que aqui, uma vez mais, teremos de renunciar a análises quantitativas estritas, analisando antes a lógica interna destes sub-conjuntos. Por um lado, devem ter-se presente as limitações tipológicas da amostra; por outro, e sobretudo, os facto de as doações costumeiras não necessitarem de ser escritas. Por fim, relembre-se ainda que vários fundadores, nem sempre estes, optam por instituir beneficiências perpétuas, que a seu tempo estudaremos<sup>841</sup>.

A nossa documentação testemunha de um amplo leque de acções caritativas aquando do funeral, que se distribuem de forma desigual ao longo do período estudado. A sua importância vai aumentando durante todo o século XV, sofrendo um crescimento ainda mais acentuado nas duas primeiras décadas do século XVI<sup>842</sup>. Não nos é fácil interpretar esta evolução. A exiguidade das referências e a natureza da nossa amostra não nos permite afirmar cabalmente que a Lisboa desta época escapa à tendência de muitos locais do Ocidente medieval, na Baixa Idade Média, ou seja, à diminuição dos legados a pobres. Têm sido apontadas duas explicações de base para esta realidade: por um lado, a afirmação do sufrágio eucarístico como principal “viático para o Além”, destronando a prática caritativa<sup>843</sup>; por outro, a crescente negativização da figura do pobre, aliada à convicção de que a assistência deve ser um encargo não dos particulares mas sim das entidades oficiais<sup>844</sup>. A única prova de que poderá ter existido algo neste

---

<sup>840</sup> Cfr. infra, pp. 506 ss..

<sup>841</sup> Cfr. id..

<sup>842</sup> Cfr. Quadro XVI.

<sup>843</sup> Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, pp. 323 ss..

<sup>844</sup> Sobre isto, B. Geremek, *A piedade e a força. História da miséria e da caridade na Europa*, p. 125, pp. 147 ss, Lisboa, Terramar, 1995; para Portugal, cfr. M<sup>o</sup> José F. Tavares, *Pobreza e morte*, pp. 94 ss;



último sentido vai para a relativa frequência com que se deixa esmola à Misericórdia e ao Hospital de Todos-os-Santos, nas primeiras duas décadas do século XVI, quando aquelas instituições eram recém-chegadas à sociedade lisboeta: em treze benfeitores, cinco optam por deixar as esmolas a cargo daquelas instituições<sup>845</sup>. Sem que possamos ir muito mais longe do que isto, partiremos da realidade desta amostra, seja ou não significativa de tendências reais: a prática caritativa cresceu em importância ao longo do período estudado, o que poderá reflectir um reforço das noções que a ela presidem, tal como acima as enunciámos.

Os “pobres”, genericamente descritos, são os principais beneficiários da caridade. De facto, têm cada vez menos expressão os vários destinatários das benfeitorias dos séculos anteriores: gafos (uma só referência, logo no início do período estudado, o que se explica pela progressiva diminuição da doença), presos, eremitas de vários tipos (um beguino e as emparedadas de Lisboa, também só em 1400). A redenção de cativos também ocupa um lugar menor, sobretudo se tivermos em conta que era uma necessidade permanente, ao longo de décadas de guerra no norte de África: pode talvez explicar-se pela organização que as estruturas de resgate tiveram ao longo deste período, traduzidas em vastas e frequentes peditórias, que desencorajariam outro tipo de doações<sup>846</sup>. As orfãs surgem apenas no pensamento de duas personagens radicadas na Índia, Afonso de Albuquerque e Henrique Leme; tal preocupação poder-se-à explicar por uma consciência do papel que estas meninas desempenharam na ocupação dos territórios indianos, pelo menos nos primeiros tempos da Expansão<sup>847</sup>. Como referimos acima, em termos de instituições de assistência, os grandes beneficiários são os “gigantes” Hospital de Todos-os-Santos, Misericórdia de Lisboa e Hospital das Caldas, associados a vários níveis, como de resto reflectem algumas esmolas conjuntas; para além delas, apenas surge a esmola ainda “tradicional” de Catarina Lopes, em 1400, que deixa dinheiro a cada uma das múltiplas albergarias de Lisboa. As dimensões cívicas

---

discussão da problemática em Ângela Barreto Xavier, “Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)”, *Lusitania Sacra*, 2ª. s., 11 (1999), pp. 59-85.

<sup>845</sup> Cfr. Quadro XVI; considerámos também aqui a expressão “para obras de misericórdia”, que surge no testamento de Lopo Mendes do Rio, uma vez que ela é frequente nos legados feitos especificamente à Misericórdia (na nossa amostra, cfr. Mendo Afonso). O estudo de Ângela Beirante sobre as fundações fúnebres na diocese de Évora permite também verificar de que modo a “novidade” da Misericórdia alterou os hábitos fúnebres, no Alentejo, podendo quanto a nós concluir-se dos seus dados que, em Évora a influência foi mais tardia do que, por exemplo, em Montemor-o-Novo, o que nos parece ter a ver com a diversidade institucional existente nas cidades maiores (“As «heranças das almas»”, pp. 111-112 e pp. 112-114).

<sup>846</sup> Cfr. supra, pp. 139 ss..

<sup>847</sup> Cfr. síntese, com bibliog., em Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico*, pp. 197 ss.

desta prática caritativa são também pouco significativas: apenas o Dr. Diogo da Fonseca doa alguns livros ao Estudo de Lisboa. Deve no entanto salientar-se que, apesar de dispersas, os vários tipos de esmolas acima mencionados movimentavam sem dúvida importantes somas de dinheiro ou bens, desencadeando ainda o funcionamento dos mecanismos destinados à sua arrecadação. Assim, o momento do funeral causava certamente uma irrupção no funcionamento normal destas esferas sociais; ainda que controlada, pois era esperada e tornava-se rotineira, ela punha em movimento os beneficiados e os promotores, que tinham de averiguar se os legados eram merecidos e se as contrapartidas eram efectivadas. O aumento das doações às grandes instituições de assistência reflecte talvez também a crescente dificuldade em lidar com as movimentações sociais causadas pela “generosidade fúnebre”.

Retomemos porém a questão dos “pobres”. Aqui o problema toca visivelmente aspectos simbólicos, que têm sido salientados pelos vários autores que abordam a questão<sup>848</sup>. Limitar-nos-emos, portanto, a uma breve análise, que integre este conjunto de gestos no significado complexo que entendemos ter o todo das cerimónias fúnebres. Os pobres são, em geral, “vestidos”: representa-se assim, directamente, a “quarta obra” de Misericórdia corporal; e são, por vezes, alimentados: para além da realização simbólica da primeira “obra”, dá-se cumprimento à tradição ancestral do banquete fúnebre<sup>849</sup>. Em todas estas acções, porém, o que mais importa é aquilo que se representa através dos pobres, que são quase sempre escolhidos em função de objectivos devocionais: em número de cinco, são uma homenagem às Cinco Chagas de Cristo<sup>850</sup>; em número de sete, aos Sete Gozos de Nossa Senhora; se acompanham o funeral, levando quase sempre tochas, são em número de doze. Estamos assim em presença de algo semelhante ao acima referido, quanto à escolha de determinadas cerimónias “quantitativas- qualitativas”: o que fica visível é apenas a face do acto religioso – no sentido de “agregação”, de “dador de sentido”, que se quis realizar. A formulação

---

<sup>848</sup> M<sup>a</sup> Jesus Gomez Barcena, op. cit., p. 42, pp. 49-50; N. Lemaitre, op. cit., pp. 345-46; J.-P. Derognaucourt, op. cit., pp. 163-165; Susana Royer de Cardinal, *Morir en España (Castilla, Baja Edad Media)*, pp. 189-90, Buenos Aires, 1992; Isabel Castro Pina, “Ritos e imaginário”, p. 131; Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa*, 236-37.

<sup>849</sup> Sobre esta, cfr. Virginia Bainbridge, op. cit., p. 201; Marie-Thérèse Lorcin, “Les clauses religieuses”, pp. 295-96; J.-P. Derognaucourt, op. cit., pp. 168 ss.; Susana Royer de Cardinal, *Morir en España*, pp. 179-89; Pierre Du Buis, “Repas funèbre, économie familiale et solidarité paroissienne”, in *La Parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, ed A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, pp. 2791-303, Roma, Herder, 1995; sobre as ordens de misericórdia, cfr. p.e. a «Explicação das obras de Misericórdia», atribuída a Fr. Luís de Melgaço (séc. XV), ed. Ivo Carneiro de Sousa, *Da descoberta de misericórdia*, pp. 201-208 (p. 204).

<sup>850</sup> Cfr. Eamon Duffy, *The stripping*, pp. 247-48.

porventura mais clara é a de Vasco Eanes Corte-Real, em 1523: numa mistura sem qualquer pejo entre este mundo e o Outro, menciona expressamente que os doze pobres que manda vestir, à honra dos Doze Apóstolos, e que deverão acompanhar o seu funeral, terão nele a função de “o apresentarem perante Nossa Senhora”<sup>851</sup>. Entre a realidade de um cortejo fúnebre pelas ruas da capital, conduzido por doze pobres, e a sua conclusão numa “apresentação” a Nossa Senhora, já no outro mundo, pelos mesmos homens vivos, não é feita qualquer solução de continuidade. Se são os “doze pobres” que o apresentam, ou se são afinal intercessores os “Doze Apóstolos” que eles representam – a destriça desta subtileza realista, própria de um mundo de “fronteiras fechadas”, não preocupou de todo Vasco Eanes Corte-Real, de resto um homem perfeitamente inserido, com sucesso, nas realidades concretas e “modernas” do comércio ultramarino, da administração da Coroa e da vida política de corte... Na sequência de uma tradição antiga, de que encontramos vestígios nas capelas do século XIV<sup>852</sup>, a caridade está inextricavelmente ligada às devoções. Os actos a praticar definiam-se provavelmente mais em função de um quadro de “deveres espirituais” cuja realização ajudaria à salvação, do que das necessidades reais dos pobres.

## 2. O ciclo anual.

No conjunto da nossa documentação, o ciclo anual surge escassamente documentado. Não podemos aqui evocar apenas as tipologias documentais, uma vez que praticamente todos os documentos que o mencionam são testamentos (excepto o contrato de instituição de capelas de Gonçalo Lourenço de Gomide, que tem características peculiares, como já vimos)<sup>853</sup>. Apesar disto, apenas vinte e sete daqueles documentos, num total de oitenta e sete, fornecem indicações quanto às celebrações de sufrágio temporário. Poderemos pensar que existe uma subalternização destas, a ponto de não serem celebradas? De novo, não nos parece muito exequível, dada a generalização destas cerimónias fúnebres na Cristandade Ocidental em geral, não

<sup>851</sup> Reg. 106, fl. 468v; já acima explicámos a nossa opção pela inclusão deste fundador, apesar da data do seu testamento ultrapassar ligeiramente o período em estudo (cfr. p. 336, nt. 432).

<sup>852</sup> Entre outras, a de Bartolomeu Joanes é um claro exemplo desta prática – Maria de Lurdes Rosa, “Dinheiro, poder e caridade...”; mas também a de um nobre de antiga linhagem, D. Pedro de Meneses (idem, “A fundação de capelas”); cfr. também Isabel Castro Pina, “Ritos e imaginário”, p. 131.

<sup>853</sup> Cfr. supra, pp. 14 ss..

escapando Portugal à regra<sup>854</sup>. Correspondiam, com efeito, à “temporalidade do Além” mais antiga, constituindo mesmo uma cristianização de tradições anteriores<sup>855</sup>. Com alguma probabilidade, estaremos em presença apenas daquelas pessoas que se afastam das práticas costumeiras, ou que consideraram necessário, por motivos que nos escapam, deixar por escrito as suas últimas vontades a este respeito.

O quadro que se segue sintetiza as variantes no conjunto de cerimónias temporárias.

<b>Cerimónias pedidas</b>	<b>%</b>	<b>Nº de registo</b>
Semana+ mês + ano	56	2, 30, 37, 40, 43, 45, 95, 235, 154, 157, 164, 166, 167, 174, 177
Semana + ano	4	172
Mês	4	18
Mês+ano	18	12, 66, 74, 79, 97
Ano	18	3, 8, 83, 101, 170

Como se verifica, o conjunto semana/ mês e ano era o mais usual; mas é sobretudo significativo que, se alguns testadores não consideravam a cerimónia da semana e do mês, só num caso, em vinte e oito, o ano não é consignado. Aliás, se podemos considerar a existência de alguma evolução significativa no conjunto dos dados, esta será, talvez - pois que os dados são escassos -, a tendência para simplificar o ciclo, privilegiando apenas o ano, à medida que o século XV avança<sup>856</sup>.

O marco anual é portanto, aqui como noutros casos, a data em que se considera o morto como definitivamente separado dos vivos, e em que estes devem retomar a sua vida normal. Era então celebrada uma cerimónia própria, o aniversário – que, embora se tenha depois generalizado noutros calendários, manteve sempre o carácter charneira da celebração anual. Vejamos alguns aspectos internos desta cerimónia, pois são reveladores do seu significado. O aniversário está especialmente bem estudado para o caso inglês. Em termos litúrgicos, a importância do marco anual era aí conferida por uma repetição quase integral do funeral na qual, não por acaso, a presença do corpo era sugerida pela presença de uma essa, pelo alumiar de velas e pela deslocação à sepultura,

<sup>854</sup> Hermínia Vilar, *A vivência da morte*, pp. 215 ss, e “Rituais da morte”, p. 169; Isabel Castro Pina, “Ritos e imaginário”, pp. 128-129. Os aniversários foram objecto de um estudo específico, que demonstrou a sua importância: Alexandra Soares, op. cit., em especial pp. 42 ss, e pp. 61-56. Também o ciclo anual, de forma mais global, está bem estudado para Braga: Isabel Gonçalves, op. cit., pp. 74-78.

<sup>855</sup> Cfr. supra, p. 401, nt. 745.

<sup>856</sup> Cfr. quadro XVII.

sobre a qual se faziam orações diversas<sup>857</sup>. Quanto às cerimónias anexas, podiam incluir a repetição do toque dos sinos, do anúncio da morte e, quase sempre, da prática esmoler<sup>858</sup>. O encerramento do ciclo anual passava portanto pela exibição do corpo morto, ainda que de forma fictícia. Ao ser novamente enterrado, após a celebração do aniversário anual, entrava definitivamente na terra.

Embora o assunto necessite de maior investigação, parece-nos plausível afirmar que, entre nós, o aniversário revestiu, em traços gerais, uma forma semelhante. Embora a presença da essa não esteja directamente documentada, o “saimento”, amplamente presente nos documentos, consistia numa repetição do percurso do caixão do local da missa até à sepultura<sup>859</sup>. Os pedidos de toque dos sinos e de acender de velas foram encontrados por Hermínia Vilar, no seu estudo sobre a morte na Estremadura dos séculos XIV e XV<sup>860</sup>. As autoridades eclesiásticas, por seu lado, preocupavam-se em que o aniversário fosse celebrado de forma correcta. As visitas de Santiago de Óbidos de 1467, por exemplo, estabelecem a obrigatoriedade da seguinte sequência: reza das vésperas do ofício dos mortos, no dia anterior; no próprio, matinas e laudes dos mortos, missa de requiem e saída sobre a sepultura, com cruz e água benta<sup>861</sup>.

A nossa documentação não fornece grandes pormenores sobre a liturgia e as cerimónias da celebração anual, o que poderia apontar para a existência de um ritual de base. É certo, no entanto, que se verifica uma certa homogeneidade entre as cerimónias da semana, mês e ano, quando são pedidas em conjunto. Poderemos supor que o aniversário não revestia um sentido especial? Não cremos, devido não só ao que acabámos de expor e aos dados quantitativos anteriores, como por indícios dispersos na documentação de base. Em três casos preconiza-se que a cerimónia anual seja celebrada com maior largueza: doação de roupas e géneros, segundo Catarina Lopes, em 1400; 31 missas e ofícios mais solenes, em vez das seis missas da semana e mês, para Isabel de Melo, em 1514. As indicações desta testadora fornecem-nos uma das poucas testemunhos de uma diferenciação da cerimónia, ao ano: trinta tochas, saimento, vésperas com horas de nove lições, ao invés das cinco tochas e das horas de finados com ladainha. Um outro testemunho, bastante anterior (1438), comprova-nos a

<sup>857</sup> “A service for the dead”, pp. 187-188. E. Duffy refere que a essa podia estar presente nas cerimónias da semana e do mês, até ao aniversário (*The stripping*, p. 369).

<sup>858</sup> Sobre os aniversários são indispensáveis os artigos de Clive Burgess, em especial “A service for the dead”; a perspectiva do A. foi criticada por M. Staub, em “Les fondations de services”.

<sup>859</sup> A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, p. 217.

<sup>860</sup> Cl. Burgess, “A service for the dead”; entre nós, Hermínia Vilar, *A vivência da morte*, p. 217.

relevância dada ao ano, de uma forma muito simbólica: trata-se do pedido de Pero Eanes Lobato para que a missa do ano seja da “Ressureição de Cristo”, enquanto as do mês e semana deveriam ser, respectivamente, do Nascimento e da Encarnação do Senhor<sup>862</sup>.

---

<sup>861</sup> Isaías da Rosa Pereira, “Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1481)”, p. 173. Os sínodos reunidos no *Synodicon Hispanum* nada indicam a este respeito.

<sup>862</sup> Cfr. a nossa análise supra, p. 326.

### 3. «Corporizar a alma»: a instituição dos sufrágios perpétuos

#### 1. Uma instituição com características especiais

Nesta parte do nosso trabalho, procuraremos beneficiar dos ensinamentos da historiografia tradicional das instituições, temperando-os no entanto com as propostas de renovação das últimas décadas, bem como com as perspectivas da História social e das mentalidades. Apesar de ser certamente um programa ambicioso, vale a pena insistir nele, pois apenas assim se poderá descrever e explicar de forma correcta o complexo fenómeno das capelas fúnebres medievais como entidades dotadas de existência real, que ainda por cima foi obscurecido por séculos de desprezo político e desconfiança historiográfica<sup>863</sup>.

Começamos por enumerar as formas institucionais clássicas que revestiu a “provisão de bens para sufrágios”, tal como as definiu Katherine Wood-Legh. Para esta definição, como seria de esperar num estudo institucionalista, a Autora seguiu os princípios do direito – os mesmos que guiavam as autoridades civil e eclesiástica na definição do estatuto das entidades. Ou seja, a forma de administração dos bens e o estatuto do padre encarregue de celebrar os sufrágios (a posse da base material e a autoridade perante a qual respondia quem efectivava os serviços). De acordo com eles, teremos, em primeiro lugar, as “capelas-doação”, cujos bens são incorporados no património da instituição eclesiástica, sem erecção em benefício; a sua administração podia ser leiga, embora em geral recaísse na instituição eclesiástica. Os eclesiásticos dependiam da sua instituição em função da pertença a esta, e não da ligação à capela – eram designados como capelães pelo superior hierárquico, de forma contingente<sup>864</sup>. Em segundo lugar, surgem as “capelas-benefício” propriamente ditas, ou seja, aquelas que são constituídas formalmente em benefício eclesiástico, com aprovação episcopal e autorização régia; mesmo que a administração seja leiga, em certos aspectos, a Igreja tem a última palavra em termos jurisdicionais. O capelão está formalmente ligado ao seu benefício e esta ligação impõe limites à autoridade eclesiástica superior<sup>865</sup>. Um

<sup>863</sup> Remetemos de novo para a nossa obra cit. p. 238, nt. 1.

<sup>864</sup> *Perpetual chantries*, pp. 8-11; Clive Burgess aplica esta distinção à sua análise das capelas de Bristol: *Chantries*, pp. 244-249; tentámos em vão consultar Jean Quéguiner, *Recherches sur les chapellenies au Moyen-Âge*, Paris, École des Chartes, 1950, que apenas conhecemos a partir da “position” (*École Nationale des Chartes. Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1950*, pp. 97-100).

<sup>865</sup> *Perpetual chantries*, pp. 11-16; Cl. Burgess, *Chantries*, pp. 249-252.

terceiro tipo era formado pelas “capelas-serviço”, ou “serviços”, cuja administração era entregue as pessoas alheias à instituição eclesiástica, que deviam suportar os custos de celebração dos sufrágios. O celebrante não recebia instituição canónica e, portanto, este serviço estava fora da jurisdição eclesiástica<sup>866</sup>. Da parte dos fundadores, havia mesmo cuidados especiais para que não fossem transformadas em benefícios<sup>867</sup>. Era a forma de longe mais comum, sobretudo depois das leis contra a amortização<sup>868</sup>. A par destes três grandes grupos, foi surgindo um quarto, constituído pela contaminação entre as capelas-benefício e os serviços. Alguns serviços desenvolveram características benéficas, em especial quanto à posição do capelão; terá também havido a possibilidade de estabelecer serviços com capelães canonicamente instituídos, mas com reserva ao patrono leigo do direito de suspensão, em caso de conduta insatisfatória<sup>869</sup>.

Uma primeira matiz a introduzir na definição institucional clássica, será insinuar que este quarto tipo não deve ser considerado institucionalmente imperfeito, numa consideração alargada de instituição. Defendemos assim que esta “forma intermédia” teve uma existência muito para além da conferida pela presença de esta ou aquela característica institucional estrita. Como referimos no Capítulo II, ao tratar dos efeitos de “contaminação” da personalização jurídica das “causas pias”, a falta de erecção canónica não impediu que muitas capelas fossem encaradas como entidades jurídicas de pleno direito<sup>870</sup>. Na verdade, esta posição conduz à possibilidade de fazer coincidir o terceiro e o quarto tipos, considerando que todas as capelas-serviços podem ser consideradas uma instituição de pleno direito. Esta perspectiva é corroborada por um aspecto global da nossa documentação, já que muitos dos sufrágios perpétuos aí representados, apesar de manifestamente pequenos e formalmente pouco elaborados, se mantêm diferenciados, durante séculos, tanto em termos de serviços religiosos como do seu suporte económico, reproduzindo-se sempre, ainda, a vontade do primeiro fundador numa continuidade assegurada por administradores leigos<sup>871</sup>. A verificação do funcionamento institucional destas capelas é algo que escapa ao âmbito deste trabalho, sobretudo pelo âmbito cronológico das fontes disponíveis para tal: maioritariamente, os autos de contas anexos situam-se para além de 1521, sobretudo durante os séculos

<sup>866</sup> *Perpetual chantries*, pp. 16-26; Cl. Burgess, *Chantries*, pp. 252-272.

<sup>867</sup> *Perpetual chantries*, p. 26.

<sup>868</sup> Cl. Burgess, *Chantries*, pp. 272-277.

<sup>869</sup> *Perpetual chantries*, pp. 27-28; Cl. Burgess, *Chantries*, pp. 272-277, assinalando que esta forma foi muito comum em Bristol.

<sup>870</sup> Cfr. *supra*, pp. 41 ss..

<sup>871</sup> Cfr. *supra*, p. 246.



XVII e XVIII. A classificação a que procedemos segue assim os parâmetros estabelecidos por K. Wood- Legh, tendo em conta porém as matizes introduzidas pelo estudo da prática fundadora. Deve ainda realçar-se que Clive Burgess, partindo dos “actos da prática” para a Bristol quatrocentista, sugere o uso do conceito da “corporações informais”, que seriam afinal o tipo mais representativo<sup>872</sup>. (v. Quadro XVIII}

Em indícios esparsos, mas preciosos, porém, a documentação fornece-nos alguns dados sobre o modo como as capelas sem erecção canónica podiam ser dotadas pelos fundadores de mecanismos promotores de um funcionamento institucional autónomo em relação às diferentes autoridades com que se deveriam relacionar. Estes mecanismos funcionavam, por outro lado, graças à existência de concepções institucionais hoje perdidas – nomeadamente a ausência de fronteira clara entre a realidade terrena e ultra-mundana. Vejamos em pormenor estes aspectos, que dividimos em quatro grupos que, no seu conjunto, tentam definir a capela como uma “instituição com características especiais”: 1) a vontade do fundador como “lei interna”; 2) uma reprodução institucional específica: a capela ancorada em estruturas sociais informais; 3) uma instituição baseada em imperativos religiosos e éticos; 4) uma instituição funcionando para o sobrenatural.

#### **a) A vontade do fundador como “lei interna”**

Os institutos vinculares ibéricos desenvolveram uma característica muito específica, que tanto os imobilizou, como permitiu a sua longa duração: a vontade do fundador era entendida como lei imutável<sup>873</sup>. Esta característica reuniu em si elementos de vária origem, desde a matriz institucional “pura”<sup>874</sup> até ao respeito jurídico- religioso pela vontade dos defuntos, a que já tivémos ocasião de nos referir em pormenor. Foi levada a extremos vincados, que chegavam a ultrapassar a lei do reino- nem sempre passando, de resto, por uma dispensa régia, antes se impondo depois como a “vontade do defunto”, defensável sobretudo a partir de esquemas jurídicos híbridos, como o já referido “tidos por vivos”, ou o extenso recurso a critérios religiosos-moralizantes pelos próprios produtores e aplicadores da lei. São disto exemplo claríssimo os tratados

<sup>872</sup> “Strategies for eternity”, p. 31.

<sup>873</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, caps. II e IV.

<sup>874</sup> Embora fora do alcance deste trabalho e dos nossos conhecimentos, seria interessante investigar a influência do direito canónico, nomeadamente a questão da “voluntas superioris” como condição de

jurídicos de morgadio que florescem nos séculos XVI e, sobretudo, XVII. Neles, a par das autoridades jurídicas “formais” (num enorme espectro, do direito régio ao canónico, passando pela legislação feudal e costumeira), podem surgir tanto a Bíblia (o tema da venda da primogenitura por Caim é um clássico) como os clássicos pagãos<sup>875</sup>, passando por textos hagiográficos (incluindo apócrifos, como a famosa “*Epistola Bernardi*”, estudada por Bartolomé Clavero precisamente neste âmbito<sup>876</sup> e que, como veremos, aparece inserida em alguns dos nossos documentos de fundação). Assim se legitimavam as disposições mais extravagantes dos instituidores, que derogavam a lei geral, mas que, apesar disso, dificilmente eram contestadas com êxito – apesar da grande litigiosidade a que os institutos vinculares deram origem<sup>877</sup>. Está estudado o caso das prescrições quanto aos contornos da figura do herdeiro, em termos físicos e mentais, em que não só as vontades dos instituidores foram respeitadas como, através do “caleidoscópio” das autoridades, os juristas defensores do instituto vincular, foram dotadas de justificação e ampliadas.<sup>878</sup>

Um último aspecto a ter em conta, antes de entrarmos no exame do nosso caso, é o facto de que, também para as autoridades régia e eclesiástica, a vontade do instituidor assumia foros de lei. É importante lembrá-lo, para que não se caia na impressão de que as prescrições dos fundadores não passariam da letra do documento; ou para evitar ler-se este fenómeno à anacrónica luz da luta histórica entre o “Estado” e os “particulares”, para a imposição de leis igualitárias. Como acima estudámos, modificar a vontade de um defunto era um assunto muito grave; limitar-nos-emos portanto a salientar alguns exemplos. As autoridades régias desenvolveram mecanismos de protecção da vontade dos mortos em caso de extinção dos administradores, nomeadamente as incorporações em instituições como a Misericórdia ou o Hospital de Todos-os-Santos, que obrigavam à manutenção dos sufrágios<sup>879</sup>. Como veremos, os juristas da Coroa aceitavam-

---

existência do corpo institucional– p.e. P. G. Caron, “L’evoluzione della «quarta pauperum»”, pp. 155-56 e “Il concetto di «institutio»”.

<sup>875</sup> Com exemplos, cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Imagem física, saúde mental e representação familiar. A exclusão dos deficientes à sucessão de morgadio (instituições, legislação, literatura jurídica)”, pp. 1081-1084, *Arqueologia do Estado. I Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, séculos XIII- XVIII*, vol. 2, pp. 1057-1097, Lisboa, História & Crítica, 1988.

<sup>876</sup> Em “«Dictum beati»”.

<sup>877</sup> M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 162 ss.; R. Kagan, *Lawsuits and litigants, 1500-1700*, pp. 130 ss., Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1981; Susan Staves, “Resentment or resignation? Dividing the spoils among daughters and younger sons”, pp. 199 ss., *Early modern concepts of property*, dir. J. Brewer, S. Staves, pp. 194-218, N. Iorque, Routledge, 1996 (referindo as dificuldades desta litigiosidade).

<sup>878</sup> Maria de Lurdes Rosa, “Imagem física, saúde mental”, pp. 1081-82.

<sup>879</sup> Cfr. supra, pp. 64 ss..

limitações ao poder régio em função da natureza sagrada das imposições<sup>880</sup>. Está ainda mal estudado um cuidado afim por parte das autoridades municipais, em Portugal, amplamente documentado para várias zonas europeias<sup>881</sup>; mas deve assinalar-se a existência, no Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa, de uma longa série de livros de capelas, relativos à administração destas pela instituição camarária, o que indica um desempenho neste âmbito<sup>882</sup>. Por fim, e quedando-nos na apresentação de casuística real, para além dos fundamentos doutrinários acima expostos, verificamos que, da parte da igreja, se estatuiu por exemplo nas visitas que os padres encarregues de celebrar os aniversários deviam avisar os parentes dos defuntos que vivessem na localidade, para eles verificarem se as condições do seu antepassado estavam a ser cumpridas (Santiago de Óbidos, em 1467)<sup>883</sup>. É certo que a excessiva intervenção das autoridades desagradava profundamente aos fundadores, que contra ela se precavam. A natureza desta relação é que deve ser lida num contexto não anacrónico, quer em relação à Coroa, quer à Igreja.

No caso das capelas em estudo, encontramos vários vestígios da afirmação da vontade do instituidor e da sua constituição em fundamento legal da instituição. Temos em primeiro lugar um conjunto de normas, directas e muito concretas, que visam restringir a intervenção das autoridades régia e eclesiástica. Todas elas vêm, sintomaticamente, de pessoas com conhecimentos jurídicos e com prática política; não se pode portanto afirmar que eram fruto da ignorância dos poderes efectivos do instituidor- pelo contrário, parece-nos, revelam bem conhecimento da efectividade daqueles. Por exemplo, impõem-se condições à cultura, moralidade e estatuto social dos funcionários régios que irão fiscalizar a capela: o juíz do cível que fizer a visita anual à capela de Pedro Eanes Lobato, segundo o desejo deste, em 1438, deverá ser o “mais letrado e de boa Coonsciencia”, e não poderá, ainda, ser “cavaleiro”. A aversão aos cavaleiros e a desconfiança em relação aos letrados tinha outras manifestações, no mesmo instituidor, que interditou a administração aos confrades leigos da confraria de Santa Maria da igreja local, caso fossem “cavaleiros, nem desembargadores do rei, nem seus almoxarifes nem mordomos de alguns senhores”<sup>884</sup>. Com o virar do século e o

<sup>880</sup> Cfr. infra, pp. 464 ss.

<sup>881</sup> Para Veneza: R. Goffen, op cit., p. 26; para Inglaterra: entre outros, B. Dobson, “Citizens and chantries”, pp. 318-26; para França – M. Fournié, Charles Petayvie, op. cit., p. 241.

<sup>882</sup> *Roteiro de fontes da História contemporânea portuguesa*, III, p. 435: códices 104 a 196, códices 369-79, códices 552-554.

<sup>883</sup> Isaías da Rosa Pereira, “Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1481)”, p. 173, cit.

<sup>884</sup> Reg. 165, fl. 120v-121.

crescente interesse régio na reforma das instituições pias, recrudescer o cuidado dos instituidores: em 1495, Pedro Botelho (do conselho do rei e juiz da alfândega de Lisboa) e a mulher, Isabel Eanes, interditam ao “resíduo e à cruzada” qualquer intervenção na sua herança e capela, depois dos seus falecimentos<sup>885</sup>. As reacções mais veementes vêm – talvez não por acaso – de personagens bem situadas junto do poder. Em 1504, Antão de Faria, o grande valido de D. João II<sup>886</sup>, estabelece que nenhuma autoridade eclesiástica e secular terá “poder nem Jurdiçam” sobre a sua capela “pera mudarem coussa alguma destas Suas Uontades Aqui declaradas somente pera poderem constranger Os padres do dito moesteiro A Cantarem os ditos Anyuersarios”. A formulação revelam tanto conhecimento de causa, como referência à situação em curso: entre as autoridades civis expressamente mencionadas, contam-se o rei e os seus sucessores, e o “prouedor que Ao presente E quaesquer outros que Ao diante forem das Capelas E espryaes desta çidade”<sup>887</sup>. Há aqui, sem dúvida, uma relação directa com a reforma em curso nos primeiros anos do século XVI, protagonizada por Estêvão Martins, que acima estudámos em pormenor<sup>888</sup>. E que essa relação podia ainda ser pior, comprova-o a veemente formulação do Dr. Afonso Eanes que, para além de desembargador régio e sobrejuiz do rei, desempenhava a função de “desembargador dos resíduos e cativos na Corte e Casa”, órbita de acção a que se encontrava ligado, pelo menos, desde 1487<sup>889</sup> – falando portanto com pleno conhecimento de causa. Neste caso, a referência é totalmente directa: o administrador do morgadio e capela que não mandar dizer as missas pagará o dobro, e se persistir será suspenso do morgadio, sem mais : « e nenhuma justiça nem mestre escolla nem outros nenhuns falporeiros [sic] e hypocritas que ha pello mundo para que a ignorancia / reina mais do que a prudencia não entendam em ello pera o tirar e perder o Administrador... »<sup>890</sup>. A reacção do senhor desembargador contra o “mestre-escola” será de fundo, e pessoal, reflectindo divergências quanto à intervenção régia nas instituições pias, ou dirá antes respeito a uma querela institucional, que sabemos ter existido anos depois (pelo menos), entre os tribunais superiores e o Juízo das Capelas?<sup>891</sup> Não poderemos sabê-lo, mas a série de queixas e

<sup>885</sup> Reg. 163, fl. 187v-188.

<sup>886</sup> Biografia em Anselmo Braancamp Freire, *Crítica e História*, pp. 251-370.

<sup>887</sup> Reg. 186, fl. 34v.

<sup>888</sup> Cap. III, pp. 91 ss.

<sup>889</sup> Os dados sobre os seus cargos são provenientes do documento de instituição, Reg. 003, fl. 64v; a carta de nomeação de 1487, Março 24, para o cargo de procurador dos resíduos e cativos de Lisboa, encontra-se em IAN/ TT, *Chanc. de D. João II*, lvº 19, fl. 81v, sendo então bacharel.

<sup>890</sup> Reg. 003, fl. 74v-75.

<sup>891</sup> Cfr. supra, pp. 196 ss..

precauções anteriores a esta demonstram talvez que os instituidores melhor informados se precaviam contra a excessiva intervenção régia pelo expreso reforço da sua poderosa vontade de “futuros defuntos”, interditando qualquer intervenção de forma expressa.

Em relação às autoridades eclesiásticas, as defesas não são também descuradas. Este aspecto tem sido bastante referido pela historiografia no que toca às capelas fúnebres, vendo-se nele tanto uma manifestação do controle da igreja pelos leigos<sup>892</sup>, como o sinal de personalidades vincadas<sup>893</sup>. Ambos os aspectos são importantes, se não os lermos quer à luz do “progresso civilizacional” ou da “luta contra a liberdade eclesiástica” à “la Fliche-Martin”, quer numa perspectiva de história excessivamente individual. A modalidade da primeira leitura que considera a capela sobretudo como uma manifestação de individualismo que estilhaça o espaço colectivo da igreja tem sido também posta em causa recentemente, como temos vindo a mencionar<sup>894</sup>. Assim, a relação que os leigos estabelecem com a instituição eclesiástica, através da capela, pode ser pensada em bases novas.

Desde logo, porque os leigos situavam as suas capelas... em instituições eclesiásticas, com as quais mantinham relações cordiais – de outro modo seria impossível a concretização de um longo e moroso processo de fundação<sup>895</sup>; por outro lado, porque a fundação de uma capela é o mais eloquente testemunho da crença no sistema de salvação proposto pelos eclesiásticos. Na verdade, o que os leigos tentam precaver são as imponderabilidades do destino e a presença dos “maus clérigos”. É neste contexto que se verifica a predilecção por algumas ordens, consideradas mais austeras, para local de fundação ou para a função de supervisão: o caso mais claro é o dos Lóios, na capela de Isabel de Sousa<sup>896</sup>. Mas os mesmos podem também ser colocados sobre supervisão directa, como fez o Condestável D. Pedro, em relação à casa lóia de S. Bento de Xabregas, em 1457. As condições são severas e abrangem tanto o edifício como os homens. Aquele deverá ser de abóbada ou, caso contrário, não se sepultará nele; e a capela mor deve-lhe ser doada em exclusivo. Os clérigos só poderão

---

<sup>892</sup> J. Hughes, op. cit., pp. 39 ss; R. N. Swanson, *Church and society in late medieval England*, 2ª ed., pp. 256-57, Oxford/ Cambridge (USA), Blackwell, 1993; J. Rosenthal, *The purchase*, pp. 28-29, p. 49, pp. 51-52.

<sup>893</sup> C. Richmond, “Religion”, pp. 198-99; M. Hicks, “The piety”, pp. 26-33; Joaquín Yarza-Luaces, “La capilla funeraria hispanica en torno a 1400”, p. 69, p. 88, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, coord. M. Nuñez, E. Portela (coord.), pp. 67-91, Santiago de Compostela, Universidad, 1988.

<sup>894</sup> Cfr. supra, pp. 321 ss., 344 ss..

<sup>895</sup> Como salientam K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 39 ss e Cl. Burgess, *Chantries*, pp. 243 ss..

<sup>896</sup> Cfr. supra, pp. 272 ss..

beneficiar da doação enquanto viverem em “comum colegialmente”; se prevaricarem, os bens serão confiscados pelos descendentes em linha directa do Infante, e só serão devolvidos quando os religiosos voltarem “à vida comum e bom viver”. As missas serão ditas entretanto no convento da Graça, e a operação poderá repetir-se sempre que os religiosos se afastassem do “bom viver”<sup>897</sup>. As preocupações assim expressas estão em perfeita sintonia com os princípios de reforma eclesiástica enunciados no início do período estudado, com os Infantes de Aviz (aqui, o Condestável era bem o filho do mais político de todos eles, o Duque de Coimbra, que pelas instituições pias pugnara no mesmo sentido)<sup>898</sup>. Como vimos, este tipo de intervenção foi mal visto pelos sectores conservadores da Igreja, e “aproveitado” (digamos assim) pelos reformistas, que sem a protecção do rei e das elites poucas hipóteses teriam de vingar<sup>899</sup>. Depois, tal como noutros casos, a presença activa dos leigos nas instituições eclesiásticas pautou-se pela influência nestas dos modelos daqueles: o caso dos “mosteiros de observância” femininos é exemplar, dada a mescla de demanda austera e de hábitos religiosos sumptuosos que neles se verificou<sup>900</sup>. Mas a natureza religiosa da pulsão reformista e da intervenção activa junto das instituições da igreja não deve ser escamoteada, quando falamos de “controle” ou de “reforma” leiga. A sedução que exerceu sobre os leigos o “viver apartado”, a pureza que se esperava e desejava encontrar nas instituições religiosas, como contraponto do vão mundo da corte e da cidade, fazia com que as intervenções fossem auto-explicadas como benéficas e fundamentais. A questão de que a intervenção leiga tenha cerceado as liberdades clericais deve ser posta também com precaução, já porque tem o “peso heurístico” da cronística monástica (e da historiografia sua “descendente”), já porque eram muitas as pontes entre clérigos e leigos, mesmo ao nível institucional. A relação de patrocínio de uma casa religiosa, ou de uma paróquia, revestia decerto aspectos muito mais complexos que o simples domínio pelos leigos. Já vimos, por exemplo, que foi a gradual inserção de Isabel de Sousa na vida da paróquia de Santa Cruz que levou à abertura da sua capela à dimensão comunitária<sup>901</sup>. Como veremos em breve- e como demonstrou de forma pioneira a historiografia inglesa – os capelões de capelas privadas desempenhavam com muita frequência funções de apoio às comunidades onde estava sediada a instituição.

---

<sup>897</sup> Reg. 168.

<sup>898</sup> Cfr. *supra*, p. 114.

<sup>899</sup> Para tudo, cfr. *supra*, Cap. III, *passim*.

<sup>900</sup> Maria de Lurdes Rosa, “A fundação do convento de Beja”.

<sup>901</sup> Cfr. *supra*, pp. 377-378.

Em termos concretos, os leigos estatuíam nos seus documentos de fundação um controle bastante apertado da intervenção eclesiástica<sup>902</sup>. A exclusividade de enterramento é uma exigência feita ao longo de todo o período: para além de D. Pedro de Aragão, em meados do século, fizera-a, por exemplo, Gonçalo Lourenço de Gomide de 1410<sup>903</sup> e viria a fazê-la Álvaro Vaz, em 1513<sup>904</sup>. O administrador tem o direito de verificar se os sufrágios fúnebres são celebrados como e quando foi preconizado, podendo mesmo vir a substituir o celebrante, em caso de incumprimento (entre outros casos: Diogo Gonçalves do Prado, em 1472; Isabel de Melo, em 1514)<sup>905</sup>; alguns instituidores estabelecem a mudança de local da instituição, nestas circunstâncias (Afonso de Albuquerque, em 1506; Isabel de Sousa, em 1510, exigindo mesmo que levem também a sua ossada para o novo local<sup>906</sup>). As qualidades do padre encarregue dos sufrágios são uma outra constante nas condições impostas pelos leigos: deverá ser “um bom frade” (1472), deverá ser “clérigo de bom viver, e escolar em gramática, teologia ou cânones”<sup>907</sup>. Por fim, na mesma linha de definição radical de prerrogativas face às autoridades civis, Antão de Faria impede a intervenção de todos os responsáveis eclesiásticos, “santo padre” incluído, tirando o caso que este faça expressa menção da sua capela numa bula em que se permita interferência nas capelas estabelecidas<sup>908</sup>.

Uma segunda manifestação da vontade do instituidor e da constituição desta em fundamento legal da instituição, reside na elaboração de regimentos para a capela. Estes eram, por assim dizer, a mais visível face “regulamentar” dessa lei que era a “vontade do instituidor”; a par deles, só se constituíam como tal (mas sendo menos elaborados) o conjunto de normas sucessórias, que estudaremos em breve. Por vicissitudes documentais, não possuímos muitos destes regimentos. Deviam ser em geral elaborados em documentos separados, destinados a consulta frequente nos locais;

<sup>902</sup> Sobre as diferentes formas de que podia revestir-se o exercício do padroado, cfr. K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 65 ss.

<sup>903</sup> Reg. 083, p. 87.

<sup>904</sup> Reg. 13, fl. 48v.

<sup>905</sup> Respectivamente, reg. 058, fl. 6 r-v; reg. 095, fl. 93.

<sup>906</sup> Respectivamente, reg. 001, fl. 10v-11; e reg. 096, p. 168.

<sup>907</sup> Respectivamente, Diogo Gonçalves do Prado, reg. 058, fl. 6; João do Rego, reg. 117 (1504). Sobre a questão e o perfil do “bom capelão”, cfr. Rachel Ward, *The foundation*, pp. 51-54; a questão do estatuto destes clérigos dentro da igreja tem também sido objecto de estudo, revendo-se ultimamente a noção de que era sobretudo um clero destituído de bens e de educação, vivendo toda a vida ao serviço do patrono leigo (para além de R. Ward, cfr. p.e. Nicole Bériou, op. cit., pp. 235-239; Burgess, “«For the increase».”, pp. 50-59; B. Dobson, “Citizens and chantries”, pp. 328-29; Jean-Michel Matz, op. cit., p. 386-396). A mais completa abordagem do problema, em termos institucionais, foi feita por K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, caps. VIII-XI).

e nem todas as instituições de sufrágio fúnebre os possuíam, em especial aquelas que não tinham capelão próprio ou as que tinham serviços litúrgicos pouco elaborados. Num conjunto de doze capelas que certamente tinham capelão próprio<sup>909</sup>, conhecemos os regimentos de três destes clérigos, por terem sido inseridos nos testamentos dos fundadores. Por estarem aí incorporados, não são os longos documentos que sabemos terem existido. Foi o caso, por exemplo, da capela do arcebispo D. Pedro Tenório, na catedral de Toledo, terminada em meados do século XIV. O seu regimento, longo de vinte e sete capítulos, regula minuciosamente as actividades litúrgicas dos seis capelães envolvidos<sup>910</sup>. É certo que esta era uma capela particularmente rica e sem dúvida benéfica, mas os regimentos não são apanágio das instituições com estas características; como salientou Clive Burgess, um menor conhecimento e uso deste documento pelo historiador terá antes razões heurísticas, que se prendem com a utilização quase exclusiva do testamento como fonte. Escapam-nos desse modo todos os meios de que os instituidores se serviam para assegurar o funcionamento e a perpetuação da capela, diminuindo-se a percepção desta como instituição viável<sup>911</sup>. É importante ainda salientar que os regimentos são muito mais do que um mero documento administrativo, regulando o número e os tipos de missas. Concretizam, através de regras específicas, o relacionamento com a instituição de acolhimento que fora definido em termos gerais pelo documento fundador. Ao estipularem as ocupações obrigatórias do capelão na capela, impedem tanto que este seja assoberbado com trabalho alheio, como que as suas tarefas e ordenado sejam apropriados pelo clero local; ao estabelecerem formas de cooperação litúrgica, contribuem para uma boa aceitação da capela pela comunidade, enriquecendo ainda o património de “obras meritórias” do fundador. São, por fim, a prova cabal de uma certa capacidade institucional autónoma dos leigos, no seio do “planeta institucional” eclesiástico, e a face visível da “alma

---

<sup>908</sup> Reg. 186, fl. 34v- 35.

<sup>909</sup> Nem sempre é fácil distinguir o capelão próprio do “capelão”- padre encarregue das celebrações. No conjunto da nossa documentação, isolámos como possuindo tal as instituições de Afonso de Albuquerque (reg. 001, fl. 10), Álvaro Fernandes (reg. 010, fl. 268), Beatriz Borboleta (reg. 016, fl. 81v), Catarina Lopes (reg. 045, fl. 195); Gonçalo Lourenço de Gomide (reg. 083, p. 88); João da Fonseca (reg. 111, fl. 46 e fls. 47-48v); João do Rego (reg. 117, fl. 138); Luís de Brito (reg. 140, fl. 169); Maria de Rebelo (reg. 147, fls. 8 r/v) Pedro Eanes Lobato (reg. 164, fl. 118v-119); Pedro Nunes Sottomayor (reg. 167, fl. 16); Senhorinha Afonso (reg. 172, fl. 408). Deve ainda ressaltar-se um outro caso, que não abordamos aqui por ser de uma capela-benefício, instituída com todas as formalidades canónicas: a de Isabel de Sousa, que tinha o regimento mais completo que conhecemos (cfr. supra, pp. 373 ss., com referência a este documento).

<sup>910</sup> Angela Franco Mata, op. cit., p. 90.

<sup>911</sup> Clive Burgess, “Late medieval wills”, pp. 26-27.



proprietária”, que através deles assegura a sua presença e intervenção no conjunto de celebrações litúrgicas.

Na nossa documentação, o mais antigo destes regimentos encontra-se no testamento de Pedro Eanes Lobato, de 1438. O capelão da sua capela deveria estar “continuadamente” nela, celebrando a missa quotidiana que ele preconiza. Mas terá também o encargo de colaborar com os eclesiásticos da igreja de S. Mamede: ajudando-os às matinas, horas e nonas, e dizendo aos domingos uma missa cantada para a confraria de Santa Maria. Parece haver alguma reciprocidade neste auxílio, já que no final da celebração dominical os beneficiados da igreja deverão sair sobre a sepultura do instituidor, a par do capelão, com cruz, turíbulo, água benta e responso cantado<sup>912</sup>. O capelão estará sujeito à vigilância do administrador da capela quanto aos encargos litúrgicos, e será este, e não ele, a gerir o uso e empréstimo das alfaías sacras<sup>913</sup>. Nas primeiras décadas do século XVI, os regimentos são mais detalhados. Para a sua capela na igreja de Nossa Senhora da Conceição, Maria de Rebelo, dona viúva de um fidalgo da Casa do rei, estabelece um capelão exclusivo, que deverá ser da sua linhagem. Esta condição é relativamente comum em vários locais da Europa<sup>914</sup>, embora na nossa amostra seja a única ocorrência<sup>915</sup>; quadra bem com a importância dada à “linhagem dos Rebelos” pela fundadora, cuja capela está anexa a um morgadio com condição de uso do apelido e outras cláusulas afins. O capelão deverá rezar missa quotidiana, com celebração dos defuntos na sepultura; nos dias das festas de N. Senhora e nas festas principais, a celebração será cantada. Também aqui se considera importante que o capelão colabore no serviço da igreja: deverá rezar no coro a todas as horas canónicas excepto as matinas (a não ser que o reitor da igreja lhe permita “viver honestamente” nas instalações dessa). Não terá de servir pessoalmente nos ofícios quotidianos nem de finados, mas deverá participar nas procissões – salvaguardando-se aqui a presença nas celebrações mais públicas e simbólicas. A fundadora estabelece ainda um sistema de faltas aos deveres, que acarreta descontos no “ordenado”<sup>916</sup>.

O regulamento mais minucioso encontra-se no testamento comum de João da Fonseca e Margarida da Alcáçova (1515), que instituem capela na igreja de S.

---

<sup>912</sup> Reg. 164, fls. 118v-119.

<sup>913</sup> Idem, fl. 120.

<sup>914</sup> K. Wood-Legh, *Perpetual chantries*, pp. 182 ss.; J.-M. Matz, op. cit., pp. 382-83.

<sup>915</sup> Encontrámos apenas uma outra referência para Portugal, numa capela de Montemor-o-Novo: Ângela Beirante, “As «heranças das almas»”, p. 114 (devemos salientar, porém, que não realizámos um pesquisa exaustiva neste campo).

<sup>916</sup> Reg. 147, fls. 8 r/v.

Bartolomeu do Beato. Parecem ter sido dois os objectivos principais desta regulamentação: por um lado, ter bem servida a capela fúnebre; por outro, conseguir que ela não estorve o serviço litúrgico da paróquia e, até, ajude a melhorá-lo. Foram cuidadosamente estipuladas as obrigações do capelão – missa quotidiana cantada, com colecta, saída sobre sepultura com água benta e oração. Logo aqui se refere que aquela missa será “da festa ou féria que a Igreja rezar”<sup>917</sup>, o que possibilitaria uma celebração suplementar ao templo de acolhimento. Além disso, o capelão “seraa obriguado de aludar de comtinoo o offiçio deuino e a oras Canonicas que se diserem em a dita IgreIa de sam bertolameu e seraa sempre hy presentemte e Residentemte assy e pello modo que cada hum dos benefiçados da dita IgreIa he obriguado ao seruiço della (...)”<sup>918</sup>. Foi consignada a vigência de uma equiparação estatutária entre o capelão e os beneficiados da igreja, em termos de deveres e direitos: o prior devia inspeccionar o serviço prestado no culto paroquial, nomeadamente no coro, podendo “descontar” no ordenado em caso de incumprimento; mas o capelão terá “aquella liberdade que os beneficiados da dita IgreIa tem por constituição do prellado em seu statuto”<sup>919</sup>. O capelão ficava ainda sujeito à vigilância do administrador leigo, e devia pagar ao visitador, de seu ordenado, para que a visitação anual à paróquia compreendesse a da capela. Tinha a seu cargo a provisão anual de cera para candeias, vinho e água, nada disto devendo onerar a paróquia. Em contrapartida, tinha tolerância de dois meses de serviço pago, caso estivesse impedido de dizer a missa, por doença ou outro motivo bastante<sup>920</sup>. Esta regulamentação, que tentou satisfazer todos os interessados – capelão, administrador e paróquia de acolhimento – comprova, por um lado, que as capelas não eram pólos liturgicamente isolados; por outro, atesta da força e da extensão dos planeamentos dos instituidores.

Como em numerosos outros fenómenos do período medieval, as “leis” escritas são complementadas e reforçadas por um conjunto de actos simbólicos que detêm, com frequência, muito mais poder e influência do que elas próprias. O caso da “instituição capela” não escapa a esta regra. A força dos documentos de instituição era potenciada por práticas que consolidavam a importância e a presença do morto fundador, através da presença dos administradores, seus representantes. Um exemplo bastante comum era a exigência da presença e/ou participação destes nas celebrações litúrgicas de sufrágio.

---

<sup>917</sup> Reg. 111, fl. 45.

<sup>918</sup> Idem, fls. 45r/v.

<sup>919</sup> Idem, fl. 45v.

Por vezes, algumas destas cerimónias deveriam ser realizadas pelo próprio administrador. Este facto merece alguma relevo, pois testemunha tanto da capacidade plástica da liturgia medieval, como do sucesso dos leigos em nela se integrarem. A liturgia era uma autêntica forma de leitura do tempo humano, com os seus ritmos cíclicos e os seus temas fundamentais. Representou decerto muito para estes fundadores a possibilidade de entrar nela, de mandar realizar gestos sacrais em memória própria—ainda que de uma forma muito periférica —, de, por fim, alcançar orações aquando da celebração dos ofícios.

É assim que o bacharel Álvaro Fernandes estipula, em 1494, que o administrador da capela por ele fundada seja obrigado, em dia de Todos-os-Santos, a estar presente na missa, devendo ainda fazer pessoalmente a oferta da celebração: pão, vinho, incenso, dois círios para a Eucaristia e quatro para colocar junto à sepultura. Caso não possa estar no local, nesse dia, terá de especificamente encarregar um substituto<sup>921</sup>. Alguns anos antes, em 1468, o escudeiro régio e cidadão de Lisboa Martim Ferreira, faz uma instituição a vários títulos *sui generis*. Desde logo, não tem um local de celebração fixo, porque não tem propriamente cerimónias litúrgicas. O sufrágio consiste na oferta anual de dois jantares a doze pobres em cada, em Quinta-feira Santa e no Pentecostes. Além dos alimentos, os pobres deverão receber roupas, tudo em memória dos Doze Apóstolos. A vigilância dos encargos é entregue aos padres de S. Domingos de Lisboa, convento em que se encontram as sepulturas do fundador e mulher; mas a escolha do local, a oferta e a execução dos bodos fica inteiramente a cargo dos administradores, que terão de ser da linhagem<sup>922</sup>. Os mesmos pobres são o centro da mais impressiva das cerimónias registadas, também em Quinta Feira Santa. Nesta, como é sabido, processava-se a cerimónia do Lava-Pés, que proporcionava uma utilização simbólica dos pobres e a concomitante exaltação do poderoso que lhes “lavava os pés”, equiparado a Cristo. É a ela que recorre Diogo Delgado, comendador da Ordem de Cristo, que em 1518 funda uma capela na igreja de Santa Maria dos Olivais. Na cerimónia que se desenrola na igreja de acolhimento da capela, o administrador desta terá de lavar os pés dos três pobres mais necessitados e desamparados que encontrar, em público e com as suas próprias mãos, vesti-los por inteiro e dar-lhes um jantar (ou

<sup>920</sup> Idem, fls. 45v-46.

<sup>921</sup> Reg. 010, fls. 268v e 269v. Este tipo de exigência era comum nas capelas anexas a morgadios, chegando-se ao ponto de estipular a ordem dos representantes de um administrador que não pudesse estar presente: a mulher, o filho (se fosse criança, iria ao colo da ama), um parente, um criado: cfr. Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, p. 143 (morgadio fundado em Évora em 1431).

dinheiro equivalente). Este fundador, de resto, pratica vários cruzamentos cerrados e simbólicos entre a sua pessoa, os bens que custeiam os sufrágios e as cerimónias em si. Não por acaso, certamente, o morgadio anexo, que então funda também, conta com várias e complexas cláusulas de construção do herdeiro, desde o apelido às condições de saúde física e mental. É um dos que menciona expressamente a obrigatoriedade de celebrar as missas no local da sepultura do corpo; e estatui três grupos diversos de missas, cada um ligado a outros tantos grupos de bens, administrados por três filhos diferentes. As missas, por fim, enquadram devoções específicas, relacionadas com os seus números: uma missa perpétua à honra da Paixão e Morte de Cristo; três missas anuais em dia da Trindade, à honra desta; cinco missas anuais na Quaresma, à honra das Cinco Chagas de Cristo<sup>923</sup>.

Esta apetência por um certo protagonismo cerimonial pode revestir formas mais discretas, mas nem por isso menos “intrusivas” da lógica interna das celebrações litúrgicas. É assim que alguns fundadores preconizam a nomeação formal das suas almas, ou a de outras bem determinadas, em pontos cruciais da missa e dos ofícios. Isabel de Sousa, por exemplo, na “ordenança” da sua capela, insere o pedido expresso de que os celebrantes, após a última oração feita sobre a sua sepultura, no “saimento” diário que aí terá lugar, “se ponham em gíolhos e diga quada huum antresy estas palavras: «Recebido seja de Deus este santo sacrificio que ora foy offericido pella alma de dona Isabel de Sousa que esto ordenou e por todas as almas a que ella era obrigada»”<sup>924</sup>. Pela mesma época (1494), Álvaro Fernandes estipula que o seu nome, o da mulher e o do filho sejam expressamente nomeados ao dizer-se a fórmula “Lavabo inter innocentes manos meas” (ofertório da missa)<sup>925</sup>; deverá ainda fazer-se menção das almas que lhe deixaram os bens<sup>926</sup>.

Devem por fim mencionar-se, ainda que de forma breve, as formas mais materiais de reforço “para-institucional” dos fundadores. Referimo-nos à prática de manter a gestão das alfaías sacras e objectos litúrgicos das capelas na esfera dos

<sup>922</sup> Reg. 155, fls. 125 r-v.

<sup>923</sup> Reg. 056, fls. 157v-160.

<sup>924</sup> CSCC, p. 145. Exemplos de pedidos de orações podem ser vistos em Isabel Gonçalves, op. cit., p. 81.

<sup>925</sup> “Lavabo inter...” é o início do salmo XXV, dito pelo celebrante na missa enquanto lava as mãos, depois do Ofertório (F. Cabrol, S. Pétrides, “Ablutions”, pp. 105-106, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de liturgie*, t. I, pp. 103-111, Paris, Letouzey et Ané, 1924). Era uma das formas que podia revestir a comemoração do defunto (R. Pfaff, “The English devotion”, p. 88).

<sup>926</sup> Reg. 010, fl. 269.

administradores leigos, que era muito comum<sup>927</sup>; à colocação de letreiros de várias ordens no espaço físico das capelas (epitáfios, indicações do fundador e dos encargos, relação de bens); à aposição do símbolo heráldico; à organização estética dos espaços arquitectónicos das capelas segundo o gosto e a devoção pessoal; à delimitação destes locais por elementos como grades, portas, muros<sup>928</sup>. Todos estes elementos contribuíam decerto para reforçar a autonomia da capela, sobretudo no âmbito comunitário e para evidenciar o papel do espaço no qual se dá a comunicação entre vivos e mortos (isto é, “aqueles mortos” – os antepassados- e “aqueles vivos”). Além disso, alguns deles eram geralmente objecto de contrato com os eclesiásticos da instituição de acolhimento – os brasões, as modificações arquitectónicas, as barreiras. Ao concedê-los, os clérigos e religiosos contribuíam eles próprios para o reforço da autonomia do organismo, mesmo que as condições fossem severas.

**b) Uma reprodução institucional específica: a capela ancorada em estruturas sociais informais.**

Um aspecto muito importante para a circunscrição e caracterização da natureza institucional das capelas é a forma de administração que lhes é anexada. É um elemento de resto presente, como é natural, na categorização “tradicional” de K. Wood-Legh, acima explicada. Aqui interessa-nos sobretudo abordar a questão das capelas-serviço, cuja administração era confiada a estruturas leigas. Com efeito, tanto os benefícios como as doações (mesmo as que ressalvavam vigilância leiga) tinham formas institucionais bem específicas, que se inseriam no sistema eclesiástico. Quanto às restantes, a análise da prática revela outras “estruturas de ancoragem” que, apesar de mais informais, funcionavam de forma a cumprir os objectivos da fundação e nasciam na própria esfera leiga dos fundadores. Vejamos então de perto quais são estas estruturas.

A nossa análise centra-se nas capelas-serviço com administrações baseadas seja em relações de parentesco (num sentido alargado, que inclui criadagem e compadrio) seja em “relações de amizade” (vizinhança, amizade especificamente referida como tal). Excluimos o terceiro grupo de capelas de administração leiga, aquelas que eram

---

<sup>927</sup> Por exemplo, reg. 068 (Fernão Martins Evangelho, 1491); 087 (Guiomar Afonso, 1494); 094 (Inês Vieira, 1512); 095 (Isabel de Melo, 1514); 107 (João Afonso, 1477); 111 (João da Fonseca, 1511); 164 (Pedro Eanes Lobato, 1438).

entregues a confrarias, dado que esta corporação detinha uma personalidade jurídica conferida pela autoridade episcopal e se aproximava, como tal, da órbita institucional eclesiástica. Os dois primeiros casos, pelo contrário, constituíam estruturas institucionais bastante fluídas, existentes para além dos dois grandes corpos dadores de direito, a Coroa e a Igreja. Possuíram no entanto força suficiente para durarem séculos, funcionando como centro de múltiplas actividades humanas: políticas, comerciais, culturais, religiosas.

A estrutura linhagística era, de longe, a mais elaborada das duas. Possuía mesmo direitos plenos, provenientes de épocas em que não existia um poder centralizado ou em que a Coroa tinha uma incipiente organização. Detinha ainda um conjunto de prerrogativas e de estruturas que tinham fundamentos religiosos, morais e simbólicos, quiçá tão ou mais importantes que os direitos propriamente ditos. Não é no entanto tarefa fácil identificar e estudar esta estrutura, em parte porque não desenvolveu formas administrativas muito elaboradas, dado que funcionava basicamente a partir de outros princípios; em parte porque os arquivos a que, mesmo assim, deu origem, são quase um “mar ignoto”.

As “relações de amizade”, por seu turno, podiam funcionar em canais reais ainda mais difíceis de isolar. No nosso conjunto documental, encontram-se em quatro administrações com base nelas: três dos nomeados são designados com o próprio qualificativo de “amigo”<sup>929</sup>, um quarto é “vizinho”<sup>930</sup>. A vizinhança tem contornos um pouco mais formais na época medieval, dada a estabilidade habitacional e estatutos propriamente ditos de pertença territorial. Os “vizinhos” de um local detinham determinados privilégios em relação aos estranhos e existiam sem dúvida solidariedades locais baseadas na defesa de interesses comuns<sup>931</sup>. Uma e outra noção – amizade e vizinhança – tinham ainda contornos morais importantes, que justificariam a atribuição destes encargos. No entanto, pelo menos em dois dos casos em análise, os laços estabelecidos na primeira administração parecem de facto apontar para a consciência da fluidez da administração, dado que se preconiza, para a sua transmissão, o recurso à estrutura mais formal do parentesco sucessório. Num dos casos, não é especificada a

---

<sup>928</sup> Para análise destes aspectos, cfr. *infra*, pp. 490 ss..

<sup>929</sup> Reg. 048 (Catarina Vaz “Sisuda”, 1493); reg. 146 (Margarida Vicente, 1495); e reg. 156 (Martim Garcia de Oliveira, 1460).

<sup>930</sup> Reg. 144 (Margarida Fernandes “Coelha”, 1517).

<sup>931</sup> Rui Abreu Torres, “Vizinho”, *Dicionário de História de Portugal*, coord. Joel Serrão, vol. IV, pp. 340-41, Lisboa, Iniciativas Ed., 1971.

forma deste, mas no outro escolhe-se o morgadio, sem dúvida a mais estruturada das sucessões linhagísticas<sup>932</sup>.

Como se depreende do escasso número de exemplos que acabámos de analisar, a esmagadora maioria de capelas-serviço “ancora-se”, quanto à administração preconizada, nas relações de parentesco. De facto, em cento e cinquenta e uma destas instituições<sup>933</sup>, cento e quarenta e uma das “primeiras administrações” são entregues a pessoas que se relacionam com os fundadores pelo parentesco – ou seja, 93%. Dentro destas, por seu turno, estipula-se que as “administrações sucessivas” continuem na linha parental em 83% dos casos, sem que os restantes 27% impliquem necessariamente que seja fora dela, pois representam as formas de continuidade administrativa não especificadas (ou seja, não há nenhuma “administração sucessiva” neste grupo que explicitamente saia fora da rede parental). É assim forçoso considerar que esta é o grande “repositório estrutural” das capelas-serviço, e impõe-se analisá-lo enquanto tal.

Vejamos em primeiro lugar o grupo do parentesco natural, deixando para mais tarde o grupo, ainda significativo, dos parentes artificiais (criados e compadres). O quadro que se segue resume a informação disponível quanto aos primeiros nomeados na administração.

Parentesco	Quantidade	Registos
Cônjuge	26	3, 5, 12, 27, 30, 46, 59, 60, 65, 69, 76, 84, 85, 97, 113, 120, 124, 130, 152, 154, 155, 157, 162, 163, 164, 174, 176
Filho	27	1, 40, 55, 56, 57, 58, 66, 68, 71, 74, 78, 83, 88, 92, 106, 110, 111, 117, 119, 126, 133, 139, 170, 172, 181, 186,
Filha	11	19, 33, 47, 62, 75, 108, 122, 129, 153, 169, 171
Filhos	1	14
Neto	5	10, 28, 93, 100, 149
Irmão/ã	9	43, 49, 50, 67, 82, 89, 107, 131, 161
Mãe	3	73, 115, 138
Sobrinho/a/os	32	9, 11, 18, 20, 21, 23, 25, 26, 34, 38, 39, 42, 44, 51, 53, 86, 87, 90, 99, 102, 103, 104, 116, 118, 121, 128, 142, 147, 151, 159, 160, 175
Sobrinho-neto	1	137
Primo	3	95, 127, 148
Genro	1	8
Cunhados	1	37
Tio	0	
Parentes indscr.	4	16, 30, 72, 167
Total	124	

Nota: total exclui os parentescos artificiais.

<sup>932</sup> Respectivamente, reg. 144 e 156.

<sup>933</sup> São ao todo 162 mas, como referimos acima, não englobámos na análise as onze confiadas a confrarias (reg. 13, 29, 31, 41, 98, 125, 141, 145, 150, 158, 178). Há ainda que contar com cinco capelas para as quais não foi possível identificar o relacionamento entre o fundador e o primeiro administrador (reg. 054, 061, 109, 112 e 177) e uma capela cuja fundadora refere no contrato ir ainda nomear o administrador ou,

Como se pode verificar, as relações baseadas na família nuclear são de longe o recurso mais comum para organizar a administração leiga por parentesco: 58% dos instituidores recorrem para tal ao cônjuge, aos filhos e aos netos (em caso de morte dos primeiros descendentes)<sup>934</sup>. Deve no entanto salientar-se que as ligações familiares de base mais alargada não ocupam um lugar dispiciendo, cobrindo os restantes 42%<sup>935</sup>. De facto, parecem servir esmagadoramente de segunda opção, para os casos em que não há casamento e descendência directa, comprovando assim que os fundadores mais isolados, em termos de família nuclear, não deixavam de poder recorrer a uma rede parental mais alargada, sem portanto terem necessidade de a substituir por outros tipos de relacionamento sócio-pessoal. Esta tendência é reforçada com o caso dos fundadores que nomeiam os cônjuges como primeiros administradores, sem que, aparentemente, haja filhos do casal<sup>936</sup>. Num total de quatorze pessoas, os segundos nomeados são de família em nove casos; nos restantes cinco, em que não se especifica o segundo nomeado, o primeiro administrador (ou seja, o cônjuge sobrevivente) terá opção de escolha. No único caso em que esta escolha nos é conhecida, recaiu sobre o neto – na esfera parental directa, portanto<sup>937</sup>. Quanto aos segundos nomeados que são parentes, verificamos a seguinte distribuição: dois netos, três sobrinhos, um irmão, um cunhado e dois parentes não especificados (num dos casos, o mais chegado do “dívado” do fundador e não da mulher deste)<sup>938</sup>. A família alargada funciona assim em pleno, evitando o recurso a autoridades externas. Releve-se que em quatro destes casos se consigna explicitamente que, depois do segundo nomeado, a administração se devolva sob forma de morgadio, o que por fim exprime completamente o desejo de mantê-la na linhagem<sup>939</sup>. Nos restantes casos, não sendo explicitada a forma de devolução sucessória, não é de excluir que esta se fizesse em morgadio que, pelo menos a partir de meados do século XVI, passa a ser aconselhada pelos tratadistas e praxistas como a melhor forma de manter na família os ónus pios, garantindo a sua efectivação<sup>940</sup>.

---

caso não o faça, que deixará a administração à confraria de Santa Maria da igreja de acolhimento (reg. 052).

<sup>934</sup> Incluímos ainda o caso de um genro.

<sup>935</sup> Incluímos os cunhados e os “parentes indiscriminados”.

<sup>936</sup> Apenas num caso sem refere explicitamente a não existência de filhos (reg. 174, Teresa Nogueira); nos restantes, foi conjecturada em função da ausência de referências e do legado da administração a outrem (reg. 5, 27, 30, 69, 76, 97, 113, 120, 152, 154, 155, 157, 164).

<sup>937</sup> Reg. 27.

<sup>938</sup> Respectivamente: reg. 69 e 164; 97, 152 e 154; 5; 120; 155 e 157.

<sup>939</sup> Reg. 5, 65, 97 e 120.

<sup>940</sup> Cfr. infra, p. 447.



Um estudo mais global das administrações sucessivas preconizadas dentro deste grupo permite-nos conhecer melhor os meandros do “suporte parental”. O quadro que se segue sintetiza a informação disponível.

Segundas nomeações	Quantidade	%	Forma sucessória posterior			
			M	P	C	NE
Filho	6	4,8	5			1
Filha	2	1,6	1			1
Neto	4	3,2	1		1	2
Irmão/ã	1	0,8	1			
Sob <sup>o/a</sup>	5	4,0	2			3
Primo	1	0,8		1		
Cunhados	1	0,8	1			
Tio	1	0,8	1			
Parentes indiscrim.	1	0,8				1
Parente + chegado	1	0,8				1
Em morgadio	65	52,4	65			
“Sucessores”	14	11,3	14			
Não especificado	22	17,7	22			
Total	124	100				

M= em morgadio; P= “parente mais chegado”; C= confraria; NE= não especificado

A constatação mais evidente é a da grande predominância da sucessão em morgadio logo a partir do segundo administrador nomeado. Ou seja, se a primeira nomeação avaria em função das contingências pessoais - nomeadamente da circunstância de as fundações serem em geral em final de vida - procura-se que a segunda obedece ao critério descendência directa, por primogenitura e masculinidade. Aos 52,4% de menções directas, devem ainda juntar-se a significativa quantidade de formas sucessórias de morgadio, após uma segunda administração não explicitamente nomeada como tal<sup>941</sup>. Assim, em termos de forma sucessória perpétua, estabelecida após as duas primeiras gerações de administradores (aquelas nas quais o fundador teria conhecimento directo das situações reais), teremos um total de setenta e sete morgadios, o que equivale a 62% do total<sup>942</sup>. Ou seja, o parentesco sobre o qual se ancora a

<sup>941</sup> Esta contabilidade não representa ainda o total de morgadios, que é mais elevado. Existem várias outras administrações perpétuas em morgadio, dentro do universo de fundações cuja primeira administração não caiu na rede parental natural ou, mesmo, nas que foram confiadas a estranhos à família: cfr. infra, pp. 448 ss..

<sup>942</sup> Devia eventualmente juntar-se a este total os dois casos incluídos no quadro, na coluna “forma sucessória posterior”, que são bastante híbridos, uma vez que o “parente mais chegado” (reg. 20)

instituição capela fúnebre é, na sua grande maioria, o da linha directa masculina e primogénita.

Uma segunda constatação é a da presença de 36% de formas sucessórias não especificadas: aquelas sobre as quais não se fornece qualquer informação e aquelas para as quais se usa a expressão “e seus sucessores”. Se a análise da forma preferencial se impõe, sendo aliás, pela abundância das fontes, mais rica e interessante, não queremos deixar de abordar esta questão. Num assunto tão importante, é estranho que os fundadores deixassem ao acaso a forma como se devolvia a administração dos bens destinados a garantir o sufrágio da sua alma. Poderia ser que a maior indefinição tivesse uma raiz sociológica, ou seja, se verificasse mais em fundações de gente oriundo de grupos sociais menos favorecidos e/ ou menos familiarizados com os meandros do direito? Uma análise do conjunto dos fundadores não corroborada esta hipótese. Em trinta e seis pessoas, cerca de metade não são socialmente identificáveis ou pertencem a estratos sociais com algumas características dos acima descritos<sup>943</sup>; mas entre as restantes contamos com muitos fundadores oriundos da nobreza cortesã e do funcionariado (alguns dos quais juristas, como João de Estremoz), que decerto tinham conhecimentos jurídicos ou acesso fácil a eles; com mercadores, normalmente pessoas bem conscientes dos problemas sucessórios e com iguais hábitos de consulta jurídica<sup>944</sup>. Será por outro lado plausível pensar que as fundações deste grupo, apesar de oriundas, em parte, de pessoas de categoria social elevada, eram mais insignificantes do ponto de vista dos bens e dos sufrágios envolvidos – o que poderia explicar uma maior negligência quanto aos cuidados para os manter? Também tal não se verifica, uma vez que encontramos aqui várias “capelas” no sentido pleno do termo, algumas pessoais e não apenas familiares, e que muitas destas fundações se escoram em bens muito substanciais<sup>945</sup>.

Pensamos que a resposta se deve procurar antes na forma como se foi formando o direito destas instituições “para-institucionais”: através da prática. As direcções de

---

normalmente aponta para a existência de um morgadio e a “administração por confraria” é documentalmentemente problemática, como referimos (reg. 164).

<sup>943</sup> Socialmente inidentificáveis: reg. 011, 021, 025, 40, 53, 062, 72, 073, 76, 088, 92, 103, 116, 126, 127, 160; poderemos incluir neste grupo, embora com reservas, a mulher de um moedeiro (reg. 030) e a viúva de um carpinteiro (reg. 104), dois escudeiros (reg. 009 e 115) e a mulher de um terceiro (reg. 172).

<sup>944</sup> Reg. 008, 009, 014, 030, 044, 071, 075, 099, 108, 113, 115, 118, 122, 137, 142, 148, 149, 172 e 174 (para as categorias sócio-profissionais, consultar Quadro Total dos Registos).

<sup>945</sup> Exemplos de um e outro caso serão as capelas de Maria Eanes da Veiga (reg. 149), de Margarida Afonso (reg. 142), de Maria Eanes (reg. 148), de João Esteves e Margarida Martins (reg. 118), de João de Estremoz (reg. 113) ou de Lourenço Eanes “da Rua Nova” (reg. 137).

formação deste “direito” foram sobretudo duas – por um lado, formas de defesas face às ofensivas dos dois campos político-administrativo mais organizados, a Coroa e a Igreja; por outro, normas de resolução de conflitos sucessórios inter-linhagísticos. Há grandes semelhanças com o processo sofrido pelos morgadios propriamente ditos, que apenas no decorrer do século XVI adquirem formas mais padronizadas, sendo pela mesma época que os juristas começam a interessar-se por eles “de per se”<sup>946</sup>. Os documentos de fundação nem sempre eram completos e claros, e os problemas que tal acarretava tinham de ser resolvidos em tribunal. O caso acima estudado dos “tidos por vivos” é exemplar a este respeito, só se tendo resolvido favoravelmente para as famílias por ser um assunto excepcional; as falhas e omissões do documento de instituição podiam ser fatais para os herdeiros<sup>947</sup>. Em função da experiência adquirida na resolução dos conflitos, os juristas começaram a definir linhas formais gerais mais favoráveis à linhagem, que depois aconselhavam nos seus tratados a fundadores e notários. Os documentos de fundação do século XVI tornam-se muito mais padronizados e pormenorizados, em especial no conjunto de cláusulas destinado a clarificar a sucessão, a manter os bens na linhagem e a definir um perfil de herdeiro socialmente prestigiado.

Em relação às capelas, verificamos que os tratadistas e praxistas do século XVI começam a aconselhar a sucessão em morgadio como a melhor forma de garantir a perpetuidade destas instituições. Os casos que apresentam e discutem demonstram que a não especificação desta forma sucessória, embora não pusesse em causa, teoricamente, o ónus de missa, podia pôr em perigo a permanência da capela na linhagem. O cumprimento daquele passava a ser uma questão quase exclusivamente moral; por outro lado, perdiam-se todos os efeitos simbólicos da detenção linhagística do sufrágio dos “mortos próprios”. Referindo apenas alguns exemplos, devemos começar em António da Gama, pela sua maior antiguidade e pelo seu relacionamento directo com a legislação compilada nas Ordenações Manuelinas<sup>948</sup>. Este praxista, que servirá de base aos restantes autores, apresenta várias decisões do tribunal em que se concluiu pela necessidade de explicitamente referir a sucessão em morgadio no caso das capelas, pois o simples ónus de missas numa propriedade não a transforma num vínculo de linha

---

<sup>946</sup> Cfr. para o estudo do processo referido nestas linhas, Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 23-24, e “Imagem física, saúde mental”, pp. 1066-67.

<sup>947</sup> Cfr. supra, pp. 202 ss..

<sup>948</sup> Cfr. supra, p. 148, nt. 184.

directa com primogenitura e masculinidade<sup>949</sup>. Como dissémos, a questão era levantada em tribunal tanto por contendas familiares quanto, em especial, pelas pretensões da Coroa sobre as capelas vagas. É em relação a estas, que seriam a de um mais provável sucesso para a parte externa – dadas as capacidades legislativa, administrativa e jurídica da Coroa – que os praxistas mais alertam quanto à vantagem de consignar, na fundação, a sucessão familiar e, dentro desta, em morgadio<sup>950</sup>. Como veremos, não é de todo uma questão apenas prática, que evitaria conflitos; é que o morgadio tinha vindo a rodear-se, desde os primórdios da instituição entre nós, de defesas simbólicas e reais muito fortes, que praticamente impediam a saída de bens do seu seio. O tema é retomado pelos mais consagrados autores jurídicos do final do século XVI e da centúria seguinte, de Álvaro Vaz a Miguel de Reinoso, passando por Melchior Febo e Jorge de Cabedo<sup>951</sup>.

Devemos terminar a nossa análise – incerta pelo carácter vago dos indícios – pela menção de uma segunda hipótese: a de que os fundadores deste grupo não quisessem objectivamente devolver a administração da sua capela sob a forma de morgadio. Como referimos, esta não era social e moralmente pacífica<sup>952</sup>. Por outro lado, as famílias e as linhagens podiam ter outras formas internas de devolução sucessória eficazes, que garantissem duas das condições de todas as fundações, mesmo as que não especificavam como se devia processar a transmissão da administração: a integridade dos bens e o cumprimento dos encargos. A confirmação cabal de uma ou outra hipótese só poderá ser feita com um estudo específico.

Antes de passarmos à análise da forma de devolução sucessória maioritária neste grupo – o morgadio –, verifiquemos o que se passa nos grupos organizados a partir do parentesco artificial. Está presente num total de dezassete fundações (11% das capelas de administração leiga excluindo confrarias, seguindo o critério acima explicitado), sob duas formas de natureza diversa: as relações de compadrio (seis, ou seja, 35%)<sup>953</sup> e as de criadagem (onze, ou seja, 65%)<sup>954</sup>. Como se sabe, ambas as

<sup>949</sup> *Decisiones*, ed. cit., “decisões” 30, 48, 224 (a partir da capela de Catarina Gomes Raposa, sogra do filho primogénito do nosso fundador D. Álvaro da Costa), 286 e 288.

<sup>950</sup> É o núcleo central, por exemplo, dos casos julgados na decisão infra citadas de Álvaro Vaz e na decisão 51 de Jorge Cabedo.

<sup>951</sup> Álvaro Vaz, *Consultationum, ac rerum iudicatarum in Regno Lusitaniae*, t. 1, cons. LXXXII, Lisboa, Manuel de Lira, 1588; Melchior Febo, *Decisionum Senatus Regni Lusitaniae*, vol.2, dec. CXX, Lisboa, Ex Off. Petri Crasbeeck, 1619; Jorge Cabedo, *Praticarum observationum siue decisionum Supremi Senatus Lusitaniae*, parte I, dec. 96, nº 1; p. II, dec. 51, Antuérpia, Apud Ioannem Keerbergium, 1630; Miguel de Reinoso, *Observationes practicae* (...), observ. LXVIII, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625.

<sup>952</sup> Cfr. supra, pp. 203-204.

<sup>953</sup> Reg. 4, 17, 91, 94, 101 e 105.

<sup>954</sup> Reg. 6, 22, 24, 36, 45, 64, 70, 80, 81, 114, 135.

tipologias foram importantes na sociedade medieval. O baptismo gerava parentesco efectivo, influenciando nomeadamente as relações de aliança; de uma forma mais ampla, o compadrio foi uma importante forma de estruturação das comunidades, que se prolongava para além da morte física<sup>955</sup>. Os laços de criadagem eram também extremamente efectivos, permeando toda a escala social<sup>956</sup>; constituíam, por exemplo, uma das principais vias de acesso à corte régia, caracterizando-se, dentro desta, pelo estabelecimento de relações de confiança com o próprio monarca<sup>957</sup>.

No que toca às formas de administração perpétua preconizadas por estes fundadores, é curioso verificar que o morgadio não adquire a mesma proeminência que alcançava no grupo do parentesco natural. No grupo dos “compadres”, apenas uma pessoa, em seis, opta por esta forma de devolução sucessória; no dos “criados”, há uma aproximação maior aos quantitativos do parentesco natural, mantendo-se porém uma distância significativa: 45% (contra 62%). De qualquer modo, também aqui ele adquire predominância sobre as outras formas (36% para os “sucessores” e 18% para os “não especificados”). Podemos pensar que o morgadio adquire mais sentido em grupos sociais estruturados em torno da família de sangue? É plausível que assim seja, até pelos princípios inerentes a esta forma vincular<sup>958</sup>, embora a comprovação deste facto exija, de novo, investigações mais vastas.

### **Os morgadios-capela: a estruturação material e espiritual da linhagem.**

Procuraremos agora estudar em pormenor a forma mais acabada e funcional da “para-instituição” capela: as capelas-morgadio. Na verdade, embora de seguida a adaptemos, por comodidade, é difícil optar entre esta denominação e a de “morgadio-capela”. Havia uma indefinição de fronteiras entre os dois tipos de vínculos, que já na época causava problemas jurídicos, tendo-se a Coroa visto obrigada a definir critérios de distinção, nas *Ordenações Manuelinas*<sup>959</sup>. Interessa aqui salientar que esses critérios

<sup>955</sup> J. Bossy, “Godparenthood: the fortunes of a social institution in Early Modern Europe”, in *Religion and society in Early Modern Europe (1500-1800)*, ed. Kaspar Von Greyerz, pp. 194-201, Londres, Georges Allen Unwin, 1984; Agnès Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994 (estudando a particular o prolongamento extra-terreno do parentesco criado pelo baptismo); para Portugal, Maria de Lurdes Rosa, “Mariage et empêchements canoniques de parenté”.

<sup>956</sup> J. de Santa-Rosa de Viterbo, s.v. “Criado”, *Elucidário de palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, ed. crítica de Mário Fiúza, Porto, Liv. Civilização, 1966.

<sup>957</sup> RCG, p.197 e p. 204.

<sup>958</sup> Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 104-06.

<sup>959</sup> Id., pp. 247-48.

não partiam da existência ou ausência de encargos pios, mas antes do maior ou menor peso daqueles no total dos rendimentos disponíveis. Na prática, estabelecia-se que a presença destes encargos era comum a todos os vínculos, o que não mais não era que um reconhecimento da situação de facto<sup>960</sup>. Assim, o que esta realidade nos indicia é da presença de uma forma “institucionalizável” de estruturação linhagística que reunia as duas vertentes de coesão deste corpo social “privado” – a material e a espiritual. É um fenómeno histórico de grande interesse, pois testemunha da força, capacidade criativa e complexidade do corpo linhagístico. Com efeito, os componentes da capela-morgadio são múltiplos e oriundos de diversos campos. Temos o elemento institucional, que combina com o antigo “direito” linhagístico elementos do direito civil e do canónico; o elemento material dos bens linhagísticos, cuja indivisibilidade se tornara fundamental a partir da “territorialização do poder”; a “galáxia” simbólica, que congrega fenómenos como o nome, o brasão, os objectos e tradições de família; e a vertente espiritual, que consiste na sufragação das almas da linhagem em conjunto com todos os elementos anteriores. Sobre esta, que nos interessa em especial, deve salientar-se o seu papel para o reforço da identidade da linhagem e da “casa”, na esteira de autores como Jonathan Hughes, Kate Mertes ou Antonietta Visceglia<sup>961</sup>. Esta formulação, que rejeita essa outra de “culto dos antepassados” (que não cremos possível no contexto histórico do Cristianismo medieval), tem a virtude de manter a ligação entre as duas realidades, a capela e a “casa”/ linhagem: o sufrágio das almas desta é, para os seus membros vivos, uma obrigação, uma necessidade moral, ética e linhagística, bem como, por fim, um benefício e um privilégio.

A um outro nível, mas sem menor importância, há que mencionar a dimensão sociológica da capela-morgadio. Por um lado, existia a convicção de que este tipo de vinculação era própria da nobreza, como veremos de seguida<sup>962</sup>. Por outro, é um facto que, em contextos históricos concretos – como seja o nosso, mas também, por exemplo,

---

<sup>960</sup> Cfr. ainda J. -P. Molénat, “La volonté de durer: majorats et chapellenies dans la pratique tolédane des XIIIe.-XVe. siècles”, *En la España medieval, V- Estudios en memoria del Prof. D. Claudio Sanchez-Albornoz*, vol. II, pp.683-696, Madrid, 1986, um dos poucos estudos sobre o caso ibérico: depois de fazer uma história da formação do morgadio em Castela (pp. 683-693), aproxima essa instituição com a das capelas, vendo-as como iguais na sua essência, apesar do primeiro ter uma motivação sobretudo económica – evitar a dispersão do património familiar que resulta das leis sucessórias – e a segunda, religiosa – assegurar a salvação da alma do fundador e dos seus próximos (pp. 693-696).

<sup>961</sup> J. Hugues, op.cit., pp. 44 ss; P. Binski, op. cit., pp. 103-07; K. Mertes, *The English noble household*; Maria Antonietta Visceglia, op. cit., pp. 604-06.

<sup>962</sup> Cfr. infra, p. 454.

a Sevilha tardo-medieval<sup>963</sup> – a fundação de uma destas instituições era um parâmetro obrigatório de ascensão social, uma comprovação do sucesso e da integração na elite social.

Começemos o estudo do nosso caso pela apresentação das linhas gerais desta instituição e seus fundadores, em termos sociológicos. O quadro XIX seguinte apresenta uma a lista completa dos fundadores com morgadio.

O quadro que se segue resume os dados relativos à distribuição sociológica interna do grupo de fundadores que recorrem ao morgadio para organizar a administração dos seus sufrágios fúnebres. Como noutros aspectos estudados, o elevado número de pessoas socialmente inidentificáveis convida-nos a alguma prudência. Será no entanto plausível considerar como certo o lugar cimeiro ocupado pelos “privilegiados não nobres”, seguidos de perto pela média nobreza. Tais factos explicam-se, quanto a nós, pelo degrau imprescindível de ascensão social que o morgadio parece representar.

<b>Categoria social</b>	<b>Com morgadio</b>	<b>%</b>
NA	4	4,76
NM	25	29,7
NB	4	4,76
PNN	27	32,1
P	5	5,9
D	19	22,6
Total	84	

Uma perspectiva complementar nasce da comparação entre os grupos sociais que organizam a sucessão de parentesco com recurso ao morgadio e os que não o fazem. Ressalvando uma vez mais o número de “desconhecidos”, verifica-se porém claramente que a organização vincular é apanágio das elites, sendo tanto mais prezada quanto é elevada a escala social. A supremacia da média nobreza sobre a alta explica-se pela grande presença, nesta, de funcionários de topo da administração régia, que se

---

<sup>963</sup> Estudada neste aspecto concreto por Rafael Sánchez Saus, op. cit.. Em Portugal, os estudos de história local não tem focado especialmente este aspecto, à excepção (que saibamos) de Manuela Santos Silva, que faz uma primeira abordagem em “Contribuição para o estudo das oligarquias urbanas medievais: a instituição de capelas funerárias em Óbidos na Baixa Idade Média”, in *A cidade. Jornadas inter e pluridisciplinares*, vol. II, pp. 115-127, Lisboa, Univ. Aberta, 1993.

encontram em fase de ascensão aos escalões superiores da nobreza – o que conseguirão, em geral, dentro de poucas gerações, através da aliança e/ou<sup>964</sup> da titulação:

<b>Morgadios</b>	<b>NA</b>	<b>NM</b>	<b>NB</b>	<b>PNN</b>	<b>P</b>	<b>D</b>
Com m. %	80	89,2	44,4	62,7	35,7	46,3
Sem m. %	20	10,7	55,5	37,2	64,2	53,6

Terminemos esta rápida caracterização geral por uma análise da evolução cronológica das fundações. Representada no gráfico III, permite-nos constatar que as fundações de capelas-morgadio vão aumentando à medida que o tempo avança. Parece-nos que esta tendência tem duas explicações, uma de ordem jurídica, outra de contexto histórico mais geral. Quanto à primeira, prende-se com a difusão da ideia de que o morgadio é a melhor forma de vinculação de bens para sufrágios pios; a segunda encontra a sua base nas mutações sociais impostas pela Expansão marítima, que trouxe à sociedade portuguesa – muito em especial às elites da capital e da corte – maiores possibilidades de ascensão social.

Uma vez apresentadas as linhas gerais do fenómeno, tentemos caracterizá-lo de forma qualitativa. Ou seja, uma capela-morgadio incorporava elementos de reforço da estrutura “para-institucional” que possuía, que ou se encontravam ausentes, ou tinham peso muito menor, nas restantes capelas. Podiam ser de diversa natureza: completamente visíveis, como as armas familiares, ou mais incorpóreos, como as normas de conduta. A sua característica comum era a função de garantir coesão e distinção a um conjunto de bens, de objectos e de gestos que, no seu todo, representavam material e espiritualmente a linhagem do fundador.

Um primeiro conjunto de elementos provinha da vinculação tradicional em morgadio que, para além da definição estrita da sucessão por primogenitura e masculinidade (com os seus várias alternativas), podia incluir cláusulas sobre o porte de apelido e de armas, e sobre a boa conduta do herdeiro. Estas eram mais ou menos extensas, indo desde a lealdade ao rei até ao casamento condigno, passando pela boa saúde física e mental<sup>965</sup>. Na nossa amostra documental, contamos com vinte e sete instituições formais de morgadio, onde estas cláusulas estão presentes, dentro da

<sup>964</sup> Em número variável de gerações, estão neste caso fundadores como Lopo Mendes do Rio (reg. 133), Nuno Vasques de Castelo Branco (reg. 161) (através dos sobrinhos, herdeiros do morgadio-capela), Rui de Figueiredo (170), João da Fonseca (reg. 111), Gonçalo Lourenço de Gomide (reg. 083), Antão de Faria (reg. 186).

<sup>965</sup> Sobre tudo isto, cfr. Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 107 ss, e “Imagem física, saúde mental”.



variedade habitual. Como veremos, alguns destes elementos constam também das capelas-morgadio menos “formais”, isto é, aquelas que não são explicitamente morgadio, mas que preconizam esta forma de sucessão. É o caso do ênfase dado às armas do fundador por Gil Martins do Poço ou por João Calaçã<sup>966</sup>, a título de exemplo: as suas fundações não obrigam ao seu porte destas, mas elas constituem um elemento de identificação da capela familiar a transmitir em morgadio, elemento esse que passa pela referência às gerações. No primeiro caso, salienta-se mesmo que devem ser postas “como estão no moimento de Gil Esteves, meu Avo, que he hum escudo com hum leão, e h~ua espada”<sup>967</sup>. É nas capelas-morgadio mais formais, no entanto, que estes elementos adquirem um carácter de transmissão e uso obrigatório pelos herdeiros, tornando-se indissociáveis da representação da linhagem. Assim, obrigam explicitamente ao porte de apelido e armas do fundador as capelas de Álvaro Fernandes, Brás Afonso Correia, Catarina de Lemos, Diogo Delgado, Fernão Martins Evangelho, Henrique Leme, Isabel de Melo, Joana da Silva e Vasco Eanes Corte-Real, Luís de Atouguia, Maria de Rebelo, Nuno Vasques Castelo-Branco<sup>968</sup>.

Vários outros destes morgádios-capelas inserem, entre si, o conjunto das cláusulas que tradicionalmente delimitam a figura do bom herdeiro vincular: Diogo Delgado obriga a que o herdeiro tenha uma boa saúde, Henrique Leme e Lopo Lourenço a que este contraia um bom casamento (dentro da sua condição, para o primeiro caso; com a aprovação paterna, no segundo); Álvaro Fernandes estipula que quem herdar a capela-morgadio deverá “ser doutor”; João da Fonseca e Vasco Eanes Corte-Real interligam a posse da capela –morgadio com a do bem jurisdicional da linhagem (respectivamente, o senhorio das Flores e a capitania das ilhas Terceira e S. Jorge); Luís de Atouguia impõe que a propriedade base de sustento da linhagem e da capela seja conhecida também pelo seu apelido (“morgadio da Atouguia”)<sup>969</sup>. Estas últimas imposições prendem-se com a crença de que existia uma ligação particular – poderíamos dizer, quase orgânica - entre a linhagem e o seu principal bem material. A sua forma mais evidente, que não se encontra nesta amostra, é a obrigatoriedade de residência na “sede” do morgadio, ou, de forma mais atenuada, o estabelecimento de uma qualquer ligação com ela<sup>970</sup>. Mas, para além das já citadas, estão com elas

<sup>966</sup> Reg. 74 e 110, respectivamente.

<sup>967</sup> Reg. 74, fl. 143.

<sup>968</sup> Pela ordem do texto, registos 10, 28, 34, 56, 68, 89, 95, 106, 139, 147 e 161.

<sup>969</sup> Pela ordem do texto, registos 56, 89, 132, 10, 111, 106 e 139.

<sup>970</sup> Cfr. Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 201 ss..

relacionadas práticas presentes nas nossas fundações, como seja a obrigatoriedade de anexação da terça de cada administrador à fundação que herda, estipulada por exemplo por Joana da Silva, para além de contribuir para a sobrevivência do vínculo, liga de forma indissolúvel a fortuna de cada um dos seus herdeiros com a instituição que recebem<sup>971</sup>. Num mesmo sentido deve ser interpretada a cláusula introduzida por Vasco Gonçalves e Isabel Vaz: se a capela-morgadio sair da linhagem, o administrador terá de pagar mais encargos pios a partir dos mesmos rendimentos<sup>972</sup>. Esta ligação pode ainda revestir aspectos espirituais, que se tornam particularmente evidentes no caso das capelas-morgadio. Assim, vários fundadores estipulam que perderá a administração quem não diga as missas da capela (Afonso Eanes, Henrique Leme, Diogo Delgado<sup>973</sup>); devem sufragar-se em especial as almas ligadas ao morgadio (Gonçalo Vaz de Castelo Branco<sup>974</sup>); os administradores terão direito a sepultar-se na capela<sup>975</sup>; os bens devem andar sempre juntos de modo a poderem, em simultâneo, ajudar ao sufrágio das almas dos fundadores e à vida decente do descendente destes, o que inclui o bom serviço “ao rei e à terra”. Esta é a formulação de João do Rego, talvez uma das que exprime melhor o complexo entrelaçar de elementos na raiz destas instituições: “[funda para que os bens] (...) se não possam partir nem emleiar nem uender mas sempre serem emteiros e juntos Com todo que ao diante se a elles acumular para se poder comprir sua uontade e a serviso e Louuor de Deos e saluação e bem de suas Almas e sempre por elles asim juntos se poder manter bem o dito seu filho e seus sucessores para sempre o qual seu filho e seus sucessores possam cumprir suas uontades e seruissio de Deos e do Rey e da terra”<sup>976</sup>.

Em duas das nossas fundações encontra-se algo de raro, que permite compreender melhor os princípios que cimentavam o fenómeno vincular, seja na sua faceta de morgadio, seja na de capela. Referimo-nos às considerações que os próprios autores fazem, sobre o acto que praticavam. Podem resumir-se em duas ideias de base: a primogenitura estabelece uma relação especial entre pais e filhos (que fornece a base da relação linhagística); e ela deve ser a forma de sucessão própria da nobreza. Quanto ao

---

<sup>971</sup> Reg. 106.

<sup>972</sup> Reg. 176.

<sup>973</sup> Reg. 3, 89 e 56.

<sup>974</sup> Reg. 85.

<sup>975</sup> Reg. 83, 106, 147. Há algumas capelas, que não são morgadios, em que também se estipula este direito: a de Constança Vicente (reg. 52) e a do Condestável D. Pedro (reg. 168). São em menor número, porém, especialmente tendo em conta que a última, não sendo morgadio estritamente falando, é um patronato com sucessão na “linha direita” do pai do fundador.

<sup>976</sup> Reg. 117, fl. 131.

primeiro tópico, Joana da Silva, na sua instituição de 1519, explica que institui morgadio da sua terça (a que o marido deverá anexar a dele, como combinado) no seu filho Cristovão Corte-Real, por ele ser o primogénito, o “principal de todos meus Filhos, e que posto que todo [sic] sejam meus Filhos, e a todos tenho grande amor, a este o tenho mais em especial”<sup>977</sup>. Como primogénito, deveria herdar a capitania das ilhas Terceira e S. Jorge; os pais incluem assim nas suas terças uma casa localizada em Lisboa, junto ao rio, pois, como explicam, é um local privilegiado para o comércio feito a partir dessas ilhas<sup>978</sup>. Este privilégio do mais velho é reforçado pela convicção de que a forma sucessória praticada é própria do grupo nobiliárquico. Na instituição de morgadio do Dr. João do Rego, e de sua mulher Catarina Mendes Lobo (1504), encontramos a mais “pura” formulação teórica deste princípio. No documento foi formalmente inserto o extracto de um texto conhecido, entre outras formas, pelo título que o instituidor lhe dá: “Epístola de S. Bernardo que escreueo a Raymundo”. Tal como a estudou Bartolomé Clavero, a partir de uma fonte diversa- os tratados jurídicos de primogenitura – este pequeno texto teve uma importância capital para a difusão da ideologia vincular, e é um claríssimo exemplo da forma como os princípios religiosos informavam a construção do direito, contribuindo para a alteração de normas vigentes<sup>979</sup>. A sua presença num documento é assim extremamente interessante (não sendo caso único, no Portugal da altura)<sup>980</sup> e merece que sobre ela nos debrucemos com algum pormenor.

A cópia que nos traz o documento de João do Rego é muito deficiente, e visivelmente o seu Autor não sabia latim. De qualquer modo, tanto a identificação que o instituidor faz do texto, como o que dele conseguimos ler, apesar dos erros, permite identificá-lo, sem sombra de dúvida, com o “dictum beati” dos juristas castelhanos do século XVI. A sua versão mais corrente é a seguinte: “De filiis audi. Mortuo patre filii querunt divisione. Si nobiles sunt, melior est sepe eorum per mundum dispersio quam haereditatis divisio. Si laboratores sunt, faciunt quod volunt. Si mercatores sunt, tutior

---

<sup>977</sup> Reg. 106, fl. 459v.

<sup>978</sup> Reg. 106, fl. 459v: “E por as cazas que temos em Cata que farás serem mais convenientes para elle pelo Comercio das ditas Ilhas, hei por bem que a dita minha terça de todos meus bens assi moveis como de Raiz elle a haja em as ditas casas que elle fique nellas”.

<sup>979</sup> B. Clavero, “«Dictum beati»”, p. 335, p. 339, 343, max. 346-351.

<sup>980</sup> Está também presente no testamento do Duque D. Jaime de Bragança (1528), ao referir-se à sucessão em morgadio dos bens, e à forma como o irmão mais velho e os restantes se devem relacionar (ed. in HGCRP, “Provas”, t. VI, p. I, pp. 105-110 (p. 108).

est eorum divisio quam communio, ne unius infortunium aliis imutetur”<sup>981</sup>. Bartolomé Clavero explica como este texto foi sendo incorporado nos escritos dos juristas que defendiam o morgadio contra as formas vigentes de partição das heranças, mais igualitárias; e salienta que não se deve propriamente a ele, mas a contextos sócio-jurídicos mais vastos, a mutação de “favor jurídico” que se dá no decorrer do século XVI, em benefício do morgadio<sup>982</sup>. A função deste “dito” é na verdade mais indirecta, mas não menos importante: caucionava a partir do campo referencial religioso uma determinada forma de sucessão hereditária e afirmava-a como própria do grupo social de maior prestígio, a nobreza. Não foi alheio a este processo quer o modelo da paternidade divina cristã (identificação entre o Pai e o Filho [homem]), nem a reprodução da instituição eclesiástica. Em suma, tudo se conjugava para que a primogenitura oferecesse um modelo ideal de organizar a sobrevivência da linhagem neste mundo e no Outro, pela garantia que dava ao sufrágio das almas a unificação de ambos, numa só instituição<sup>983</sup>. E não será por caso que esta fórmula se encontra numa das instituições de morgadio mais “duras”, tanto em termos de construção social da figura do herdeiro – contem, nomeadamente, a primeira e única cláusula de exclusão por casamento com judeus, em toda a nossa amostra<sup>984</sup> – como em responsabilização moral do mesmo, quanto à sufragação das almas dos fundadores<sup>985</sup>.

Para além das cláusulas dos documentos, conhecidas sobretudo da família administradora, o reforço da instituição morgadio-capela era possibilitado por um outro conjunto de meios, muito mais visível. Referimo-nos às características físicas globais das capelas, enquanto espaços arquitectónicos: desde o local e seu arranjo até ao recheio de objectos sacros, passando por monumentos sepulcrais e letreiros. No caso das instituições que temos vindo a analisar, estas características convergem fortemente no

<sup>981</sup> Segundo B. Clavero, “«Dictum beati»”, p. 340; na versão alargada deste trabalho, B. Clavero inventaria os vários textos de forma exaustiva (“*Beati dictum: derecho de linaje*”, pp. 44 ss). Na cópia disponível da instituição de João do Rego, temos o seguinte texto: [In nomine Domini Iezu Chrise nazareni Crucifixi, a cujo Louuor o dito Doutor João do Rego e sua mulher Catherina Mendes Loba a seruisso de Deos e porueito e honra e bem da Santa Igreja e sua linhage e geração seguindo a doctrina / de sam Bernaldo em sua Epistula que escreueo a Raymundo onde na fim diz] - De filius audi mortuo patre queruntur divizion fili si nobilis sunt melior est sep eor per munduum despersion bonum hereditatis diuisio, non sepe orde sulusio suntus est iniquo modio inisiteo” (reg. 117, fl. 130v-131).

<sup>982</sup> Op. cit., p. 345.

<sup>983</sup> As linhas precedentes baseiam-se no texto citado de B. Clavero, para o qual remetemos quanto a uma análise mais aprofundada do problema.

<sup>984</sup> Reg. 117, fl. 136v. Sobre o variado conjunto de cláusulas que o instituidor podia incluir, e os problemas que tal levantava, Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 104 ss e 161 ss..

<sup>985</sup> Cfr. supra, p. 453.

sentido da identificação e demarcação dos locais. Se bem que a demarcação por elementos desta natureza esteja presente em capelas de administração eclesiástica ou em capelas leigas de administração sucessória livre, encontram-se em grau muito mais acentuado nas capelas-morgadio. O quadro que se segue sintetiza as informações a este respeito.

Temas	Morgadios		Não-morgadios <sup>986</sup>	
	Quant.	Nº registo	Quant.	Nº registo
Alfaias sacras próprias	12	1, 34, 65, 68, 87, 94, 95, 106, 107, 111, 120, 170	6	13, 21, 29, 44, 96, 113
Intruções para arranjo espaço arquitectónico	11	65, 68, 74, 95, 106, 107, 110, 111, 120, 169, 170	6	12, 13, 88, 96, 113, 168
Armas	6	65, 68, 74, 106, 110, 95	0	
Epitáfio/letreiro	6	10, 65, 89, 95, 110, 132	1	13
Mobiliário	5	1, 44, 68, 74, 95	3	13, 48, 96
Monumentos fúnebres	4	65, 74, 95, 110	2	13, 96
Retábulos	6	65, 89, 95, 106, 107, 171	3	13, 88, 96
Vestimentas próprias	8	1, 65, 66, 68, 94, 95, 120, 170	7	13, 21, 29, 44, 96, 113, 142

Como se vê, a simples abordagem quantitativa comprova desde logo que praticamente todos os elementos de diferenciação física do espaço e objectos estão em grande vantagem nas capelas-morgadio. Apenas no que diz respeito às vestimentas necessárias para o culto a situação quase se equilibra, o que poderá explicar-se pela insistência dos clérigos no fornecimento destes objectos pelos fundadores; mas note-se que, no caso das alfaias, a relação é de novo muito favorável às capelas-morgadio. Por outro lado, devem salientar-se as diferenças muito marcantes no tipo de elementos que melhor definia a linhagem: aposição de armas e colocação de letreiros (que narram a proveniência do fundador; aliás, no único caso de “capela-não-morgadio com letreiro, de Álvaro Vaz, este fundador exige brevidade e o que indica como devendo ser escrito são os bens e os sufrágios, sem qualquer menção à sua pessoa e linhagem<sup>987</sup>). Por fim, é de referir que são também nítidas maiores preocupações com o que poderíamos chamar elementos decorativos, por parte dos fundadores de capelas-morgadio: arranjo do

<sup>986</sup> Os dados relativos à capela de Pedro Eanes Lobato (reg. 164: alfaias e vestimentas próprias, monumento fúnebre) não foram inseridos neste quadro, uma vez que não se conseguiu apurar ao certo qual o seu tipo institucional.

espaço arquitectónico, retábulos, sepulcros mais ou menos monumentais. Dir-se-ia que se procura organizar um espaço físico condigno para a sufragação das almas próprias, que expresse a coesão da linhagem também através da linguagem artística do espaço em que se insere. Este aspecto tem de resto sido salientado por diversos autores: esculturas e quadros invocando os fundadores e a sua linhagem, alfaias sacras e paramentos marcados com os símbolos daquela, contribuía não só para uma inserção de natureza religiosa na liturgia do local, como para a recordação constante do poder e importância dos detentores da capela<sup>988</sup>. No caso das capelas linhagísticas, noutros locais como na Lisboa tardo-medieval, era dada uma particular importância a todos estes aspectos<sup>989</sup>.

Teremos ocasião de estudar em maior pormenor de que modo todos estes elementos arquitectónicos e artísticos se conjungavam para organizar a “casa material” da alma. Aqui, para além da apresentação das linhas gerais quantitativas, resta-nos exemplificar como é que eles auxiliavam à identificação e coesão da linhagem proprietária. Instrutivo é o caso de Henrique Leme, que funda uma capela a administrar pela irmã, com sucessão em morgadio estrito, com cláusulas várias (apelido, armas, comportamento), estando na Índia, em vésperas de partir para uma batalha talvez fatal. Depois de rememorar como viera menino e pobre de Portugal, e como ganhara tudo “(...) com o auto de guerra, e Armadas, E aventurar minha pessoa”<sup>990</sup>, fornece instruções para uma capela a todos os títulos bem cuidada, para a qual deverão ser trasladados as ossadas dos pais (“no melhor lugar que se puder haver no dito Mosteiro com seus ornamentos em abundância para ella com hum Retaballo (...)”)<sup>991</sup>. O letreiro a apôr nela deverá precisamente mencionar que fora ele a fazer a capela e a dar aos seus pais nova sepultura<sup>992</sup>; salienta-se assim a qualidade de “re-fundador” do filho que subira a pulso e que dava agora à linhagem o que ela merecia (pelas relações familiares mencionadas no testamento, é claro que Henrique Leme pertencia a um meio de fidalguia média-alta,

<sup>987</sup> “Item manda que ao pee do seu retabullo que esta pera isso corregido fassam hum letreiro de duas regras de letras d ouro em que ponhão os bens que leixa a sua capela, e o que manda dizer nella em cada dia por suas almas e seja o mais breue que se puder fazer” (reg. 13, fl. 36).

<sup>988</sup> P. e. C. Richmond, “Religion”, p. 186.

<sup>989</sup> M. Bacci, op. cit., pp. 298-301; S. Cohn, *Death and property*, pp. 109 ss, “Piété et commande”, p. 562 ss; Maria Antonietta Visceglia op. cit., p. 606; especificamente sobre este tema, cfr. a interessante análise “arqueo-antropológica” de Jonathan Finch, “«According to the qualitie and degree of the person deceased»: funeral monuments and the construction of social identities, 1400-1750”, *Scottish Archaeological Review*, 8 (1991), pp. 105-114.

<sup>990</sup> Reg. 89, fl. 122.

<sup>991</sup> Reg. 89, fl. 122v.

<sup>992</sup> Reg. 89, fl. 122v: “e se porá hum Letreiro na dita Campa como eu a [a ossada do pai] mandey passar ao dito lugar, com a ossada da dita mynha may”.

mas pobre, como ele próprio refere)<sup>993</sup>. Em outros casos, sintomaticamente aqueles em que o fundador suplantara socialmente a sua ascendência, o reforço de identificação faz-se através do ênfase nas suas qualidades e sucessos pessoais. Esta tendência é clara nos fundadores que tinham ascendido pela instrução e pela carreira administrativa. É assim que Lopo Lourenço, fundador em 1477 de uma capela-morgadio na igreja de S. Martinho de Sintra, manda consignar no epitáfio que fôra “escollar em direito canoniquo e procurador dos feitos del rei neste almoxarifado de Sintra” e que aí jazeria com a “honrada ssua molher lianor aluarez”<sup>994</sup>. O bacharel Álvaro Fernandes é ainda mais preciso: o epitáfio deveria indicar o exacto grau académico que tivesse alcançado à hora da morte<sup>995</sup>. As armas eram usadas com sentidos idênticos. Isabel de Melo, que se manda sepultar na capela do avô, refazendo-a por completo, ordena que ponham no seu túmulo as armas dos “Melos e dos Sampaio”, estas últimas provenientes daquele antepassado<sup>996</sup>. Gil Martins do Poço explicita que as armas a colocar no túmulo deverão ser como as do túmulo do avô, Gil Esteves<sup>997</sup>. Fernão Martins Evangelho manda apôr as armas não no espaço arquitectónico, mas nas alfaias sacras<sup>998</sup>.

Terminemos esta breve exemplificação pela referência a um outro elemento importante, neste complexo de sentidos. Para além da herança que se recebia do fundador, em espaço delimitado de diversas formas, e mais luxuoso e geral, os administradores também podiam ter um papel activo no reforço da identidade. Por um lado, os objectos sacros, para além de serem frequentemente marcados com as armas do fundador, ficavam entregues à sua gestão. Em todos os casos em que tal acontece, as instituições são capelas-morgadio<sup>999</sup>. Por outro, eles próprios podiam decidir pela aposição de elementos de identificação linhagística que os antecessores não tivessem consignado. Acabámos de referir que Henrique Leme ou Isabel de Melo arranjam as capelas dos seus antepassados; outros casos se verificarão nos descendentes dos nossos fundadores. Encontrámos testemunho, por exemplo, da grande reordenação que o filho

<sup>993</sup> Henrique Leme era fidalgo da Casa do rei, oriundo de uma família de mercadores flamentos estabelecida em Portugal desde o século XV (ver a bibl. que citámos no seu registo: “Quadro total dos registos”, nº 106); a irmã herdeira estava em casa de uma prima, “Dona Maria”, casada com D. António de Almeida; tinha uma irmã freira em Santa Clara de Vila do Conde, mosteiro habitual das famílias da nobreza.

<sup>994</sup> Reg. 132, fl. 89v.

<sup>995</sup> « Aqui jaz o bacharel (o Doutor se o eu for antes da minha morte) (reg. 10, fl. 271).

<sup>996</sup> Reg. 95, fl. 92. Cfr. “Quadro Total dos registos”.

<sup>997</sup> Reg. 74, fl. 143: “poer as minhas Armas, como estão no moimento de Gil Esteves, meu Avo, que he hum escudo com hum leão, e h a espada”.

<sup>998</sup> Cfr. análise específica supra, p. 271.

<sup>999</sup> Reg. 68, 87, 94, 95, 107 e 111.

de Rui Gomes de Alvarenga fez dos túmulos paterno e materno, na Graça de Lisboa. Porventura motivado por uma subida ainda mais elevada que a do seu pai, na escala social – foi vice-rei da Índia –, Lopo de Alvarenga reconstrói totalmente o espaço, fazendo na sacristia uma capela de abóbada para depositar os túmulos dos pais, fechada com grades de ferro e ornada com as suas armas<sup>1000</sup>. Do mesmo modo procede o filho herdeiro de Joana da Silva e Vasco Eanes Corte-Real, que em 1545 recebem dos frades de S. Francisco de Lisboa um espaço para capela da linhagem, no qual poderão por as suas armas, para demarcar a posse, e onde são livres de fazer todas as “bemfeitorias e obras que lhe parecer que são necessárias, e sua vontade for”, sem terem de para tal de solicitar autorização<sup>1001</sup>.

---

<sup>1000</sup> Contrato entre Lopo Soares de Albergaria e o mosteiro de N. S<sup>a</sup> da Graça, de Lisboa, sobre capela familiar do primeiro (1530, Jul. 16, Lx), pp. 69-70, ed. in Ronald Bishop Smith, *Lopo Soares de Alvarenga: better know as de Albergaria*, pp. 66-76, s.l., s.n., impr. 1992. Sobre esta família e a relação “ascensão social/ capela fúnebre”, cfr. supra, pp. 295 ss..

<sup>1001</sup> Cfr. análise específica supra, pp. 280 ss..



### c) Uma instituição baseada em imperativos religiosos e éticos

Como já mencionámos, alguns autores têm relevado que, sem imperativos éticos e religiosos, as capelas medievais não poderiam ter existido e subsistido. É tanto mais importante reter esta ideia quanto, no mundo legal pós-liberal, este tipo de imperativos não encontra uma expressão própria, e se tornam portanto estranha à constituição e manutenção das instituições. Por outro lado, deve ressaltar-se que na própria sociedade medieval este facto conferia às capelas características particulares, sobretudo porque se tratava de relações especiais com os mortos. Vejamos alguns aspectos gerais sobre o assunto, a partir das análises historiográficas existentes, para depois procedermos à análise de alguns elementos esparsos da nossa documentação.

Antes de tudo, como relembra Paul Binski, existiam noções de base sobre laços de amizade e caridade entre vivos e mortos, expressos por personalidades como São Tomás de Aquino, entre outros,. Foi a partir da identificação e valoração dos laços de amizade existentes entre vivos e mortos que o dominicano refutou essa autoridade tão influente, em geral e neste aspecto em particular, que foi Santo Agostinho – cuja reprobção dos cuidados para com o corpo morto era conhecida em toda a Idade Média<sup>1002</sup>. A caridade que ligava os vivos aos mortos não era uma simples manifestação de afecto, de resto. Na verdadeira acepção do termo e do conceito, a caridade era uma expressão do amor de Deus<sup>1003</sup>. Tratava-se, neste caso, de um efeito particular da importância disseminada e fundamental da caridade na estruturação social, que perdurou bem para além da “modernização” tardo-medieval, como recentemente defendeu A. Guerreau-Jalabert<sup>1004</sup>. A sua força moral era grande, podendo mesmo ser enunciadas como condição de castigo, caso não fossem cumpridas: o sínodo de Ávila de 1481 obrigou ao cumprimento dos encargos pios no prazo de um ano, sob pena de excomunhão, considerando “maus cristãos aqueles que o não faziam, esquecendo-se da caridade devida aos próximos no tempo de maior necessidade”<sup>1005</sup>. Considerava-se, de facto, que o não-cumprimento dos sufrágios causava sofrimento, neste caso às almas

---

<sup>1002</sup> P. Binski, op. cit., p. 27.

<sup>1003</sup> Idem, p. 187.

<sup>1004</sup> “*Caritas y don*”, 59 ss (todo o artigo é fundamental para a questão da caridade como vínculo social).

<sup>1005</sup> Cit. in A. Guance, op. cit., p. 67.

que deles necessitavam<sup>1006</sup>. A pressão para o cumprimento dos encargos era assim de ordem moral, amical e afectiva, bem para além da simples imposição legalista<sup>1007</sup>.

Como vimos no ponto anterior, as relações de amizade justificam um pequeno número de escolhas de primeira administração. Mas não são essas as únicas menções à importância destes sentimentos em termos de sufrágios das almas, pois na verdade eles estavam disseminados de várias formas no vasto conjunto de actos a que dava lugar uma fundação de capela. Com o tipo de documentação em estudo, nem sempre é fácil, porém, encontrar explicitações destas ideias. Alguns fundadores, no entanto, fornecem-nos interessantes pistas para uma primeira abordagem do problema, a única exequível no contexto do presente trabalho.

Por vezes, os fundadores deixam expresso que confiam na amizade e caridade dos vivos para o cumprimento das suas últimas vontades. A formulação mais clara será talvez a de Álvaro Vaz, que em 1513 funda uma capela na igreja de Santa Justa. Nomeia testamenteiros um clérigo da mesma e um escudeiro do rei, nomeando ambos como “honrrados senhores amigos seus”. E é precisamente à amizade que vai buscar a razão para lhes suplicar que aceitem o encargo em questão, relembrando-lhes que esta tarefa lhes pode trazer recompensas divinas: “e lhe pede por mercê que em nenhuma maneyra se escuzem de o fazer pella grande amizade que com elle sempre tiveram por tal que nosso senhor asy como elles tiuerem asy se lembre de suas almas”<sup>1008</sup>. Tenha-se de novo presente que, como refere Anita Guerreau-Jalabert, a *caritas* como laço humano, na sociedade medieval, era uma manifestação da caridade divina e, como tal, a sua prática era entendida como uma manifestação do Espírito Santo e uma obra de incomensurável mérito<sup>1009</sup>. Além disto, a complexidade deste tipo de relacionamento faz esquecer um aspecto importante. Mais do que, ou em vez de, um indesejável encargo, a doação de uma administração podia revestir figura de serviço de amizade, pelos benefícios materiais e espirituais que trazia. É o que sucede com a doação, da administração de uma muito rica capela, ao sobrinho dos fundadores, Lourenço Eanes e Leonor Fernandes, em função do amor que tinham tido ao pai daquele (1472)<sup>1010</sup>. E é o que implicam – ou explicitam alguns fundadores, ao ligarem os encargos que deixam ao benefício das almas dos próprios encarregados. Para além de Álvaro Vaz, também o

<sup>1006</sup> R. Goffen, op. cit., p. 26.

<sup>1007</sup> A. Kreider, op. cit., p. 79.

<sup>1008</sup> Reg. 13, fl. 36v.

<sup>1009</sup> “*Caritas y don.*”, pp. 29 ss.

<sup>1010</sup> Cfr. infra, pp. 463-464.

Doutor João do Rego deixa escrito que institui uma capela-morgadio, com indivisibilidade dos bens, para que os herdeiros, entre outras coisas, “pera sempre fasam cantar missas por suas almas e de seus Pays e Mays e de todos aquelles a que sam obrigados em tal maneira que suas Almas gozem de algum beneficio da Santa Igreja para que possam hir a Reynar com Christo na sua Santa Gloria a qual lhe apraza lh digo lhe apraza [sic] darlhes dandolhes aqui graça e assim a todos seus susessores que fasão tais obras que sejam de nos e meresedores da dita gloria Segundo que adiante se declararão”<sup>1011</sup>. Ou seja, a graça que os fundadores recebem dos sufrágios realizados será extensível aos sucessores, contribuindo para lhes proporcionar uma boa vida terrestre e para facilitar o acesso à salvação. Um último exemplo demonstra que a relação podia funcionar em sentido contrário: quem não cumprisse os encargos ficava com uma culpa na própria alma. É o que refere o mercador Fernão Rodrigues, amigo e testamenteiro do licenciado Bartolomeu Gomes, que em 1464 fundara uma capela em S. Domingos de Lisboa. Meses mais tarde, Fernão Rodrigues queixa-se dos frades ao arcebispo de Lisboa, dizendo que eles se recusavam a cumprir o consignado. A contenda é quase toda transcrita na cópia do livro de tombos de que dispomos, e inclui o requerimento do testamenteiro, com formulações directas do seu pensamento. Para além de censurar a falta de “caridade e devoção” dos dominicanos, expressa a sua preocupação pelo desenlace feliz do conflito, “em maneira que noso senhor seja servido e as almas destes [ele e outro testamenteiro] sejam descarregadas pois satisfazem a vontade do finado”<sup>1012</sup>.

Já vimos que, para Álvaro Vaz, a caridade para com os mortos era um prolongamento lógico da amizade que se tinha cimentado em vida. Encontramos a mesma ideia, explicitamente formulada, em Diogo Gonçalves do Prado, fundador em 1472 de uma capela no mosteiro de S. Domingos de Lisboa: “e ao dia de meu enterramento se fará aquellas couzas que eu com guimar Machada Minha Mulher e com Fernão da Bragua Escrivão de El Rey perante o Corregedor da Corte Meu Amigo, porque confio Em ambos, que o farão Verdadeiramente, e bem, e Seirão amigos de/ Minha alma depois de minha Morte Como som em minha vida.”<sup>1013</sup> Podem encontrar-se outras expressões para além desta, como seja a protecção àqueles que o morto deixa para trás, e cujo bem-estar o atormenta à hora da morte. É neste contexto que o Doutor

<sup>1011</sup> Reg. 117, fl. 131 r/v.

<sup>1012</sup> Reg. 15, fl. 203v. Sobre os frades: “elles nom querem dizer dez missas, Vede que caridade e que deuação fazem pera nenhum lhes deixar herança nem outro cargo” (idem).

Diogo da Fonseca deixa escrito, no seu testamento de 1475, que espera para os seus filhos a protecção da Infanta, lembrando-se do amor que lhe mostrara no seu testamento um outro morto, seu pai<sup>1014</sup>. Este testemunho é tanto mais interessante quanto comprova a existência de uma rede de relações de “benfeitoria” e “amor” com prolongamento para além da morte; e que, no caso concreto, se perfila como solução alternativa à recusa de filhamento do herdeiro do doutor pelo rei, hipótese que surge tingida de tons de injustiça, e que seria assim remediada através de outros valores<sup>1015</sup>.

Um contexto semelhante ecoa das recomendações de Pedro Eanes Lobato aos seus criados, no significativo e solene veículo que era o testamento. Opõe o espectáculo estridente dos lamentos fúnebres, que proíbe de forma explícita, ao que verdadeiramente espera deles, em função da criadagem que neles fizera: um relacionamento baseado no amor mútuo e na sabedoria dos “mais honrados”, que deverão apaziguar as contendas e rancores surgidas entre todos. A formulação é bem elucidativa da importância deste vínculo social como cimentador da ordem doméstica, tanto mais importante de garantir quanto ficava entregue a uma mulher, a sua futura viúva: “provo e defendo a todos os meus Criados que não carpão nem façam por mim pranto nem levem nenhum a dita Igreja mas rogo por criação que em elles fiz que honrem e presem a minha mulher e lhe sejam obedientes assi como se elles me vissem presente, e que se amem huns com outros, e os mais honrados honrem e conservem os outros, e percão rancor, e má vontade se entre elles a houver”<sup>1016</sup>.

Alguns documentos permitem compreender como era efectivo o amor para com os mortos, se dúvidas houvesse sobre o realismo dos pedidos dos fundadores: é que estes referem, por seu lado, relações de afecto para com defuntos que os levam a sufragar as suas almas ou a praticar actos que os satisfariam. Um caso interessante é o da capela-morgadio de Lourenço Eanes “da Rua Nova” e Leonor Fernandes, o casal de ricos proprietários que institui sufrágios em S. Domingos de Lisboa, entre 1455 e 1472. Data deste último ano o testamento final de Leonor, onde esta refere deixar “(...) por aministrador do dito morgado, Afonso taueira, filho de pero taueira meu sobrinho que Deus aja, o qual eu quizera que delle for a aministrador se o Deus leixara uiuer E pois a

<sup>1013</sup> Reg. 58, fls. 2r/v.

<sup>1014</sup> “ (...) seja requerida a Infante minha senhora que o filhe [o filho do doutor] para o Duque seu filho lembrando-se de quanto serviço fiz ao duque digo a seu Padre e do amor que me mostrou em seu testamento espero em sua senhoria que o fara bem” (fl. 326v).

<sup>1015</sup> “encomendo a meu filho que seja letrado e a sua madre que trabalhe por ello e lhe de todo o bom auimento e peço por mercê a el Rej nosso senhor que mo queira filhar na conta que filhou os filhos dos Doutores do seu Conselho e se o não filhar seja requerida a Infante...” (fl. 326v).

elle aprouue de o leuar pera sii pello muito Amor que lhe tinha me praz que o ditto seu filho aja a dita aministração (...)”<sup>1017</sup>. Ou seja, o amor ao primeiro nomeado, defunto, mantém-se além da morte, e leva à escolha do seu filho como segundo nomeado. No mesmo sentido se podem interpretar os comoventes testemunhos de dois fundadores que haviam perdido os filhos, que em ambos os casos parecem ter sido, por acréscimo, os únicos herdeiros directos<sup>1018</sup>. Um e outro deixam claramente expresso, nesse documento crucial que é o testamento, como tinham amado os defuntos, a quem sufragam nas capelas fundadas. Em 1477, ao fundar uma importante capela, com hospital anexo, e realizando ao mesmo tempo substanciais doações a várias instituições religiosas, João Afonso, feitor do Duque de Bragança, dá indicações para o seu funeral. Nesse dia, deverão estar presentes todas as ordens da cidade e os clérigos da sua freguesia, e dir-lhe-ão horas cantadas, missa, ladainha. Antes de levarem o corpo de casa, deverão pôr no leito em que estiver, um caixão com a ossada do seu filho Diogo, do lado do coração. Serão depois enterrados juntos. Neste caso é simbolicamente, através da deposição ao lado do seu corpo, junto ao coração, que se manifesta o afecto ao filho defunto<sup>1019</sup>. Já o bacharel Álvaro Fernandes, alguns anos mais tarde (1494), não hesita em formular claramente que a capela devia sufragar, além dele e da mulher, do filho que falecera pouco antes, acontecimento que, provavelmente, motivara ou precipitara a fundação a que procedia: « Pedro Alvares meu filho que muito quis e se finou em o estudo de Siena do mes digo em o mes de Junho do anno do Nascimento de 1493 »<sup>1020</sup>.

As indicações dadas pela nossa documentação de base podem ser completadas pelo estudo de caso a que agora procederemos. Ajuda a percebê-las melhor, pois é oriundo de um outro ângulo do problema: a consideração que mereciam às autoridades externas os imperativos éticos que temos vindo a estudar, e os limites que lhes colocavam. Esta questão é especialmente importante para o estudo dos contornos para-institucionais das capelas medievais. Com efeito, comprovando o nosso caso como os imperativos éticos tinham força suficiente para coartar a liberdade de interferência da mais poderosa autoridade externa, a Coroa, demonstra-se que os fundadores não depositavam neles uma mera esperança, como deixaria supôr um certo cepticismo

---

<sup>1016</sup> Reg. 164, fl. 118v.

<sup>1017</sup> Reg. 137, fl. 67.

<sup>1018</sup> Álvaro Fernandes deixa a capela-morgadio a um neto, filho de uma filha ilegítima; João Afonso à irmã e ao cunhado, como primeiros administradores, e depois ao sobrinho, em morgadio.

<sup>1019</sup> Reg. 106.

(anacrónico). Sabiam fundadamente que a instituição em causa se constituía e mantinha também a partir deles e era por isso que os incorporavam no acto da sua constituição. Em função disto, o caso é de grande interesse para o historiador que tenta delinear os fundamentos de um tipo de instituição estranho à sociedade pós-liberal. Através dele, não só comprovamos a pertinência e funcionamento efectivos dos imperativos éticos, como observamos o raciocínio técnico jurídico e o funcionamento administrativo a incluir e aceitar pressupostos de ordem moral e religiosa, sem prejuízo da sua “racionalidade” interna. Seja-nos permitido fazer uma pequena digressão até um outro “estudo de caso” já efectuado, o dos “tidos por vivos”. As observações finais do tratadista que discute o caso na sua obra são a mais cabal demonstração de como funcionava o sistema, possibilitando-nos uma entrada directa no ambiente em que se passava o que iremos estudar a seguir. Já vimos como António da Gama apresenta o caso de forma disciplinarmente impecável, com inclusão dos documentos, apresentação de todas as opiniões, discussão técnica dos aspectos jurídicos. No final, manifesta a sua opinião sobre o que foi feito e o que lhe parece mais correcto, de acordo com os princípios do direito. Mas acrescenta, mesmo ao terminar a apresentação do caso: se os juízes julgarem de outro modo, será verdade, porque “a Graça do Espírito Santo costuma guiar os juízes cristãos desejosos de atribuir a cada um o seu direito, e costuma inspirar os que estão de coração recto”<sup>1021</sup>. O Juíz e o Espírito Santo, a inspiração divina do coração recto: os nossos casos só se tornam perceptíveis se tivermos bem presente como podia ser diferente a forma de tomar decisões nos próprios tribunais “civis”. Como demonstrou Claude Gauvard, na esteira da renovação historiográfica deste campo, até num campo como a justiça criminal, eram essenciais práticas que incluíam a consideração dos aspectos morais, dos imperativos éticos, da composição das partes, bem como a supremacia dada à “brandura” e à promoção da concórdia, sobre a aplicação estrita da lei<sup>1022</sup>.

Já nos referimos ao caso em questão, ao estudarmos a forma como se processava a resolução de processos relativos a capelas, na corte de D. Afonso V. Retomemos a

---

<sup>1020</sup> Reg. 10, fl. 268.

<sup>1021</sup> *Decisiones supremi senatus...*, cit., fl. 341 v : “(...) sed fatendum est quod aliter iudicabunt iudices in causa detur aliqua minima circumstantia, quam obrem non auderem generaliter hanc distinctionem veram esse asseuerare, sed si iudicium super ea re aliquando iterum repetatur, tunc Deo praeoculis habendo se moto moni timore & amore, affirmarem id verius esse, quod Spiritus sancti gratia iudices Chistianos vniciue ius suum tribuere cupientes, docere solet, & illis qui recto sunt corde suggerere consuevit”.

caracterização geral então apresentada<sup>1023</sup>. O documento base é um parecer dos juristas régios, datado de 1479, que responde à pergunta régia (texto incluído) sobre o tipo de sucessor a designar, e a forma de sucessão a estabelecer, para as capelas que a Coroa podia doar, por lhe pertencerem por extinção da linha do fundador. O rei escrevera ao vice-chanceler João Teixeira, e pedira-lhe para juntar “seis letrados dessa Relação, quaes virdes que pera tal caso sam pertencentes”. Os escolhidos trabalhavam já há vários anos no Desembargo, e eram todos formados em leis<sup>1024</sup>. O que nos interessa aqui é estudar a posição do rei e a argumentação dos letrados.

O rei começa por apresentar a sua dúvida como algo que se relaciona com “meu seruiço & deste reino, da minha consciencia”. É portanto um problema que toca os fundamentos éticos do exercício do poder régio, e não uma questão banal. Passa de seguida à concretização da dúvida: quando as pessoas lhe pedem a administração de capela cuja linhagem se extinguiu, tendo além disso desaparecido os documentos de instituição que permitiam conhecê-las bem, as doações a que procede devem ser apenas vitalícias ou também hereditárias? Quer ainda saber se, caso as tenha dado de “juro e herdade”, pode ou deve, em direito, revogar a mercê aquando do falecimento do receptor da doação<sup>1025</sup>.

A resposta dos juízes contém todos os princípios que atrás mencionámos como sendo de natureza moral e religiosa. A primeira diligência que é aconselhada ao rei é a da certificação das pretensões das pessoas que lhe faziam os pedidos de administração de capelas (desconhecimento dos documentos de instituição, extinção da linhagem, natureza secular dos bens). Esta é uma norma básica de procedimento jurídico e administrativo, que nada tem de excepcional: o rei tem de saber se pode doar o bem em questão, para não invalidar a doação. As diferenças começam a seguir, colocando-se o problema no alto patamar da responsabilidade moral e religiosa da função régia. A natureza dos bens em apreço limita a liberdade régia de escolher o agraciado: “(...) Uossa Senhoria não deue tal administraçam dar a todo homem que a pede, como onzena, & outras cousas semelhantes que se pera uos perdem, que daes sem differença, mas a homem inteiro, auido & conhecidamente por bom & de boa fama, que tema a

<sup>1022</sup> “Les juges jugent-ils? Les peines prononcées par le Parlement criminel, vers 1380-vers 1435”, in *Penser le pouvoir au Moyen-Âge*, ed. D. Boutet, Jq. Verger, pp. 69-87, Paris, Ed. Rue d’Ulm, 2000.

<sup>1023</sup> Supra, p. 148.

<sup>1024</sup> Bacharéis: Pedro da Costa, João Fernandes Godinho; licenciados: João Teixeira, Rui da Grã (cfr. prosop. cit. p. 148, nt. 184); Álvaro Pires Vieira era “doutor em leis” pelo Estudo de Lisboa (JF, I, 222).

<sup>1025</sup> Para a certificação de todos os resumos destes documentos, e citações do mesmo, remetemos para a sua edição, no “Anexo documental”.

Deos & aia uergonha do mundo (...)). De resto, o rei não devia esperar que lhe pedissem as ditas administrações, antes tinha de prover funcionários para as detectar, em ordem a resolver o problema de base: fazer cumprir os encargos de sufrágios, “(...) que sam das almas que os bens hão mister”. Em relação à grande preocupação do rei com a duração da doação, os letrados pronunciavam-se pelo termo vitalício, de novo a partir da natureza dos bens e dos objectivos para que serviam – se já os primeiros agraciados muitas vezes não cumprem os encargos, ou os alteram, o que se poderá esperar dos seus herdeiros? Sugerem mesmo uma medida drástica, que justificam em função de imperativos de peso. Para além de cessar de as fazer, o rei deve revogar todas as doações hereditárias deste tipo de bem, “por descarrego de uossa consciencia & bem das cousas dos finados”. Para tal passará cartas aos oficiais das comarcas, de modo a que, à morte dos administradores a quem foram doadas as capelas, elas revertam à Coroa para estudo e nova doação, consentânea com os princípios enunciados. Esta ofensiva aos direitos da linhagem, que seria defraudada nas suas expectativas, os letrados colocam uma moderação: se o filho do possuidor “(...) for homem inteiro & bom conhecidamente, que todo bem possa gouernar & cumprir” , administração deve-lhe ser doada de preferência a um estranho, ainda que lhe seja “igual de h a igualança e honestidade.”

Tanto pela sua origem como pelo resultado proposto, que implica um reforço do centralismo régio da administração dos bens pios vagos, poder-se-ia à primeira vista pensar que os legistas régios mais não fizeram do que cumprir o seu papel de agradar ao rei. Na verdade, tal não é correcto. Em primeiro lugar, são muito claros os limites que impõem à liberdade régia de dispôr destes bens como se de outros se tratasse: os encargos terão sempre de ser cumpridos. Depois, em nome do mesmo objectivo, são cerceadas as doações hereditárias, que eram as que mais agradavam à clientela que em torno do rei se movimentava para obter doação de bens. Se as doações vitalícias serviam para vincar o exercício da autoridade régia no momento da sua cessação, os conflitos advenientes da não recondução poderiam ser demasiado altos para um poder que tinha de equilibrar muitas balanças. Por fim, embora o parecer não apresente fundamentação jurídica (os letrados remetem desenvolvimentos para outras ocasiões, “por nam enfadar U. M. & euitar perluxidade”), sabemos que a principal fonte daquela foi a legislação canónica. Como mencionámos acima, o legista régio que em 1532 refere este parecer faz a importante observação de que o texto se encontra conforme à clementina



“Quia contingit”<sup>1026</sup>, que ele consultara no “comentário” de Francesco Zabarella<sup>1027</sup>. De facto, o que os letrados sugerem ao rei vai na linha daquela legislação canónica que, quanto ao tipo de administrador (clérigo) a escolher para as instituições pias, refere claramente que “*eorum gubernatio viris providis, idoneis et boni testimonii comittatur*”. Só estes estimariam os bens e cumpririam os estatutos originais, fazendo bem aos auxiliados e às almas dos instituidores<sup>1028</sup>.

Terminaremos a presente análise pela indicação de elementos de junção entre as duas situações estudadas. Assim, curiosamente, sabemos que pelo menos dois dos nossos fundadores estiveram de algum modo ligados ao parecer acima estudado. O primeiro foi o Dr. Pedro Costa, um dos juristas que o subscreveram; dando cumprimento ao combinado com ele, a viúva, Beatriz Taveira, funda em 1483 uma capela-morgadio muito completa, sediada na igreja de S. João da Praça<sup>1029</sup>. O segundo foi o Dr. Fernão Vaz de Caminha, que possuiu uma cópia do parecer, segundo o testemunho de Filipe Afonso, o legista régio que em 1532 menciona este documento<sup>1030</sup>. Este, que pertencia ao desembargo régio, sendo sobrejuíz na corte e Casa do Cível, fundou em 1519, com a sua mulher Margarida Eanes, uma outra capela quotidiana, também em morgadio, na igreja de S. Julião<sup>1031</sup>. Podemos assim, ainda que a um nível ínfimo, confirmar que os especialistas teóricos acreditavam na virtude destas instituições, e que as fundavam, tal como as conhecemos, na posse dos conhecimentos técnicos mais apurados.

#### **d) Uma instituição funcionando para o sobrenatural.**

A última faceta desta instituição “especial” que vamos estudar será talvez uma das que mais nela conta. Ou melhor, a que define a razão da sua própria existência. Queremos referir-nos à existência real do sobrenatural, para todos estes fundadores, e à crença numa forma específica de relação entre os dois mundos. Pode parecer de todo supérfluo, num trabalho de História Medieval, referir que os homens da época

<sup>1026</sup> A sua importância no âmbito a que se refere o parecer já foi referida e analisada supra, p. 149.

<sup>1027</sup> “& eu depois estudando *per Cardinalem in Cle. quia contingit de religios. domi.* achei que dizia todo esto que neste acordo foi acordado” (A. Gama, *Decisiones*, fl.315). Para a identificação da citação, cfr. R. Naz, “Cardinalis”, DDC, e idem, “François Zabarella”, DDC.

<sup>1028</sup> Tudo em «Clementinas», Lvº III, tít. XI, Cap. II (Ed. Fridberg, vol. 2, col. 1170).

<sup>1029</sup> Reg. 26.

<sup>1030</sup> Cfr. edição do parecer e documentos relacionados, p. 632.

acreditavam no Além. Não se trata disso, ainda que o factor “crença” esteja curiosamente subordinado, desvirtualizado ou mesmo ausente, em certos estudos sobre a morte. Como temos vindo a insistir desde o início do nosso texto, só se podem perceber as capelas fúnebres se as enquadrarmos num sistema em que existiam mecanismos “administrativos”, ou antes, institucionais, funcionando entre este mundo e o Outro. Uma capela é precisamente isto: uma estrutura pensada para transformar bens terrestres em favores celestes, ancorada em realidades terrenas para poder cumprir a sua missão ultra-mundana. Não é de modo algum a única ponte entre os dois mundos: na época medieval elas existiam em grande quantidade, diversa natureza e diferente estatuto. Mas é sobretudo importante lembrar que ela partilhava desta condição, e que não era nem só um “dispositivo social”, nem tão somente um conjunto de orações. Procuraremos explicar estas ideias através do estudo de dois elementos: a colocação das capelas debaixo do patrocínio e invocação de santos; os sufrágios perpétuos pedidos. O primeiro permite-nos abordar uma questão que nos parece importante e que vemos insuficientemente estudada, na historiografia do tema: qual é a relação entre a capela e o seu santo padroeiro? Podemos pensar que este tinha alguma espécie de jurisdição ou protecção sobre ela, no que seria uma forma de continuidade das propriedades dos santos do Baixo Império e alta Idade Média? Se assim fosse, seria uma característica fundamental no campo em estudo: entidades sobrenaturais que mantinham um relacionamento material e institucional com o mundo terreno. Em segundo lugar, estudaremos a forma visível das trocas estabelecidas a partir de baixo: os sufrágios perpétuos, afinal o principal canal de comunicação entre as duas realidades, através dos quais os bens materiais poderiam ajudar à salvação da alma espiritual.

### **Os santos padroeiros**

Katherine Wood-Legh encontrou testemunho de uma interessantíssima cerimónia passada na cidade escocesa de Irvine, em 1446. A fundação de uma capela fúnebre no altar de S. Miguel de uma igreja paroquial da cidade, por uma Lady Alice Campbell, passou pela cerimónia de transferência de propriedade da fundadora para o próprio santo, representado primeiro pelo bailio local e, depois, pela sua estátua, proveniente do dito altar. Num local público, não especificado, para onde a imagem fora

---

<sup>1031</sup> Reg. 69.

trazida em procissão, Lady Alice depositou nas mãos do bailio uma moeda de prata e objectos provenientes dos bens que sustentariam os sufrágios. Pretendia-se com tal dar “saysinam et statum hereditarium” a S. Miguel, pelo que a moeda de prata e os objectos foram entregues à imagem, a pedido da fundadora. Refere-se expressamente que a estátua estava presente “nomine et loco ipsius Sancti”<sup>1032</sup>.

Não encontramos na Lisboa tardo-medieval rasto algum de uma cerimónia destas, que alguma historiografia decerto julgaria impossível realizar-se no século XV, varridos que teriam sido, pelas ondas de modernidade, os tempos dos “dons aos santos”<sup>1033</sup>. Há alguns testemunhos de que as tomadas de posse de bens destinados a fins religiosos envolviam cerimónias complexas, algumas das quais com a presença de imagens de santos, mas o assunto precisa de ser melhor estudado, e é tudo o que se tem sobre este aspecto jurídico da transferência de propriedade, em particular<sup>1034</sup>. Seria importante também explorar o relacionamento de “padroado” que os fiéis estabeleciam com os santos, nas orações<sup>1035</sup>. Nas nossas fundações há no entanto alguns indícios de que os santos padroeiros das capelas tinham com estas uma relação especial, que compreendia alguns direitos sobre o local sagrado e as cerimónias aí realizadas. Deve dizer-se desde já que nem todas as “capelas”, no sentido genérico do termo, tinham um santo padroeiro. As pequenas instituições de sufrágio de missa, sem local determinado, nada apresentam a este respeito. As que situavam em capelas propriamente ditas, ou em altares, porém, parecem ter tido quase sempre um relacionamento como santo que já aí estava (e que assim se honrava) ou com o novo que se manda instalar, em função da devoção pessoal. Existe portanto uma base territorial que, se não se exprime pela transferência de propriedade para o santo, pelo menos diz respeito à existência de direitos do santo, pela sua propriedade. Sabemos, de resto, que a escolha de uma determinada invocação para uma capela ou altar obedecia a certas regras: por exemplo, quando Pero Eanes do Canto decide estabelecer uma capela na Sé de Angra com a invocação “de Jesus”, sabe que tem de chegar a um acordo com a confraria do mesmo nome, que detinha um altar homónimo. Caso esta não permita, e para que não haja na igreja dois altares de igual invocação, o fundador estipula que a invocação será a de S.

<sup>1032</sup> *Perpetual chantries*, p. 63.

<sup>1033</sup> Crítica a este “decreto do fim do dom” em A. Guerreau-Jalabert, op. cit., pp. 59ss. Sobre toda a questão do “fim do dom”, remetemos para o nosso estudo, em conclusão, cit. supra, p. 238, nt.1.

<sup>1034</sup> Deve salientar-se de novo que os arquivos eclesiásticos medievais, os melhores locais para procurar rasto deste tipo de cerimónias, estão muito desfalcados entre nós.

Pedro<sup>1036</sup>. Por outro lado, era corrente uma operação no sentido inverso: fundava-se um sufrágio fúnebre num altar ou capela pré-existente, por devoção ao santo neles invocado. Parecem também ter existido obrigações daí decorrentes, em termos formais: assegurar as diferentes formas de culto do santo, através do retoque das imagens e objectos ou do custeamento das festas próprias.

No caso das nossas capelas, este tipo de relação assumiu várias destas formas. Se não há, como dissemos, entregas formais de propriedade ao santo, foram desenvolvidas diversos outros meios de personalização da relação entre os santos e os fundadores, algumas das quais redundavam sem dúvida numa aceitação generalizada que também aqueles detinham alguma espécie de direito sobre a capela, em particular a de patronato. Bastante comum era a da realização de um retábulo, ou imagem, representando o santo invocado; frequente era também a prescrição de ofícios sagrados em honra daquele. É muito completo o conjunto organizado pelo Dr. Diogo da Fonseca, em 1475. Parte de uma relação pessoal com S. Cristovão, que refere como “S. Cristovão, meu senhor em quem eu tive sempre deuação”<sup>1037</sup>. O santo irá depois ser invocado de diversas maneiras, a principal das quais será uma pintura na parede da capela, face ao altar onde deverá estar somente “nossa senhora Santa Maria”, de “huma imagem grande de São Christovão bem pintada a oleo e dourado e azul que dure muito”<sup>1038</sup>. A expressão litúrgica não é descurada: entre as trinta missas anuais que manda cantar em Santo Agostinho a partir de uma renda específica (para além da missa quotidiana sustentada por outros bens), dez devem ser em honra dos Mártires, nelas se fazendo sempre menção do “meu senhor São Christovão”. A capela deveria ser, de resto, totalmente equipada pela viúva, com “todo o aparelho de calix uestimenta galhetas e o al que for compridoiro”<sup>1039</sup>. A sufragação da alma de Diogo da Fonseca surge assim indissociável de um contributo pessoal para o aumento do culto do santo “seu senhor”, que sem dúvida redundaria numa relação privilegiada deste com os administradores da capela.

Esta relação é ainda mais visível, em termos comunitários, quando os fundadores tomam a seu cargo, e transmitem essa obrigação aos herdeiros, o custear da festa do santo patrono da capela – o que poderia revestir formas muito elaboradas e ser bastante

<sup>1035</sup> Virginia Reinburg, “Prayer and the book of hours”, p. 43, mostra como se compaginam perfeitamente uma relação “arcaica” de padroado “santo/ devoto” e os “livros de horas”, para muitos símbolos de modernidade individualizante.

<sup>1036</sup> Rute Dias Gregório, “Configurações do patrocínio religioso de um ilustre açoriano do século XVI, o 1º Provedor das Armadas, Pero Anes do Canto”, p. 39, *Arquipélago. História*, 2ª s., III (1999), pp. 29-44.

<sup>1037</sup> Reg. 55, fl. 325v.

<sup>1038</sup> Reg. 55, fl. 327.

dispendioso para a capela. Ao fazer coincidir as suas missas de sufrágio com as dos santos invocados no altar, solenizando-as em favor destes, não só se reforça a relação de protecção com eles estabelecida, como se alcança um outro efeito de beneficiência, desta vez comunitário e, portanto, gerador de gratidão e orações. As festas dos santos solenizadas à custa dos fundadores contribuem para esse “aumento do culto divino” que era também uma boa obra, como aqueles bem sabiam<sup>1040</sup>. Há vários casos, e poderemos mencionar alguns dos mais interessantes; não é de todo um fenómeno próprio das nossas capelas “de capital”, pois sabemos que era hábito noutros locais, como Santarém, por exemplo, onde o caso conhecido revela aliás um investimento festivo muito elevado<sup>1041</sup>. Temos Beatriz Fernandes, por exemplo, que em 1511 funda uma capela na igreja de Santa Cruz do Castelo, no “altar e capella de Santa Catarina”, manda provê-la de tudo o necessário e deixa como obrigação a todos os herdeiros a celebração do sufrágio por alma dela no dia da santa, custeando a pregação, “segundo ela costuma fazer”<sup>1042</sup>. O mercador Lopo Afonso tece ainda mais relações entre ele e a patrona do altar da capela onde se manda sepultar, Santa Isabel: a filha chama-se Isabel, uma das três missas anuais cantadas que institui como sufrágio será na festa da Visitação de Santa Isabel (com vésperas, diácono e subdiácono). Por fim, será honrada

<sup>1039</sup> Reg. 55, fls. 326v-327.

<sup>1040</sup> Como acima referimos, encontramos uma formulação directa disto na fundação de Gonçalo Castelo Branco deixa espresso, na sua fundação de 1485: “considerando elles que todalas couzas dt mundo são traspassadoras e dellas não fica senão o bem fazer que para sempre aproueita, e como he grande obra meritoria acrescentar o culto divino, e se faz perpetua memoria e sacrificio por as almas...” (reg. 85, fl.1). Sobre este aspecto, descrevendo em pormenor como as fundações privadas contribuíam para o enriquecimento do cerimonial e da liturgia, cfr. Clive Burgess, nos seus vários estudos, em especial “*For the increase*” e “*The benefactions of mortality*”.

<sup>1041</sup> Referimo-nos às várias cerimónias custeadas anual e perpetuamente pela capela de S. Silvestre, instituída na igreja de S. Nicolau de Santarém. São-nos conhecidas graças à política régia de fiscalização destas instituições, a que já nos referimos amplamente: são descritas pelo oficial régio encarregue de reduzir os encargos das capelas e hospitais que se encontravam em má situação financeira; graças à opinião deste e do rei D. João II, com quem se consultara, serão mantidas pois, apesar do custo e dos poucos recursos, eram cerimónias a não suprimir, para “serviço de Deus E por se nam perder a deuaçam das gentes no dia” (cfr. supra, pp. 166-167, para estudo do caso). A capela custeava dois grandes momentos cerimoniais, dos quais transcrevemos a descrição, pelo interesse do seu grau de complexidade e custo: o primeiro, por “dia de pascoa da Resurreiçam em que se representaua a rresurreiçam de Ihesu Christo na igreia de sam nicollao desta uilla, homde a dicta capeella staa Instituyda E saae ante manhaa hu a precissam solepne com corpus christi que anda per toda a uilla e torna a dicta igreja E aly se diz hu a missa e pregaçam homde d amtijguidade que nam há memorea d hom es em comtraíro serue toda a cera da dicta capeella asy tochas como cirios que leuam nas mãos esses que uaão na dicta precissam”; o segundo era no dia do santo patrono: “E asy uestera de sam silluestre que ueem em fim do mês de dezembro se faz hu a precissam solepne e se cantam uesteras aa homrra do dicto sancto E vay o emperador em ella com a corocha que hj há da dicta confraria que tomam por deuaçam em cada hum anno em a quall precissam serue toda a cera de tochas e cirios E ao dia sua missa solepne com preegaçam todo aa custa das Remdas da dicta capeella com algu a esmolla que o emperador da. E se allguum anno se acontece nam auer quem tome a dita coroa Emtam se faz todo aa custa das dictas Rendas pello moordomo da dicta comfraria.” (IAN/TT, *Núcleo Antigo*, nº 274, fls. 59 r/v).

<sup>1042</sup> Reg. 22, fl. 64.

quotidianamente a patrona da capela - e reafirmada a relação do fundador com ela -, pois Lopo Afonso toma a seu cargo uma oração suplementar a recitar pelos frades do mosteiro, que, quando forem dizer a “Salve Regina” na capela de Santa Maria dos Anjos, deverão dizer face ao altar de Santa Isabel “o responso da Visitação dessa Senhora, com sua oração: *Omnipotens sempiterne Deus, qui ex abundantia charitatis.*”<sup>1043</sup>

Sem multiplicarmos os exemplos, referiremos apenas alguns dos restantes que parecem estabelecer uma relação reforçada e pública com o santo patrono. É o caso de Maria Eanes, que funda em 1446 uma capela própria no mosteiro de S. Domingos, com invocação de S. João Baptista; e que se manda sufragar no dia do santo, custeando uma missa solene com órgãos<sup>1044</sup>. O mesmo faz o bacharel João Gil, procurador dos feitos do rei, que em 1505 honra deste modo o seu santo homónimo, em cuja capela se enterra (no mosteiro do Carmo), em jazigo familiar: sendo calada a missa quotidiana em sufrágio da sua alma, no dia do santo custeará uma missa solene cantada, com oferta de incenso e candeias, para além de responso e encomendação dos defuntos da capela, e vésperas também solenes<sup>1045</sup>. Terminemos com um caso particularmente interessante quanto à qualidade das relações tecidas com o santo padroeiro: o de João Afonso, um verdadeiro benfeitor não só da sua capela fúnebre mas de todo o mosteiro em que ela se inseria, S. Francisco de Lisboa (fundador em 1477). A sua devoção particular dirigia-se a N. Senhora da Piedade, ou da Misericórdia, e conseguiu, através das suas doações, “unificar” o espaço mais privado da capela fúnebre com esse outro, solene e público por excelência, do altar-mor. Na capela manda restaurar a pintura do altar, que representava Santa Maria da Piedade, ladeada pelos santos Pedro, Paulo, João e Lourenço; para o retábulo do altar-mor, doa seis mil réis, com condição que nele seja pintada “Santa Maria da Misericórdia”. Prolonga depois estes patrocínios recíprocos, em termos litúrgicos: nas dezoito missas rezadas anuais da capela, sete serão das festas de N. Senhora e quatro outras, uma em cada uma das festas dos santos com ela representados no altar. Por fim, um dos três aniversários perpétuos que também instituiu deveria celebrar-se no dia do Nascimento de Nossa Senhora. A relação com Maria é neste fundador deveras personalizada e realista, pois em paralelo à capela institui o empréstimo perpétuo de um relicário que descreve como tendo “as maes rreleguias que

---

<sup>1043</sup> Reg. 129, fl. 468.

<sup>1044</sup> Reg. 148.

<sup>1045</sup> Reg. 120.

ha em portugall de nosso senhor E de ssa madre e de seus ssantos rressaluando as que estam em ourem.”<sup>1046</sup> Esta jóia devocional deveria ser colocada na imagem de N. Senhora nos dias de festa, o que iria decerto confirmar e reforçar a relação de patronato da Virgem Maria para com um seu tão generoso devoto.

Em jeito de conclusão, gostaríamos de retomar o tema inicial, ou seja, a natureza da relação estabelecida na capela, através dos diferentes meios estudados, entre a alma e o seu santo patrono. A importância dos santos intercessores no final da Idade Média tem sido salientada por diversos autores. Referindo apenas algumas das mais influentes ou sugestivas, teremos, com Jacques Chiffolleau, a descoberta de que uma das principais tendências seria o aumento do seu número, o que se enquadraria na religiosidade “flamejante”, que em tudo recorre à multiplicação, na esperança de encontrar sentidos perdidos para a morte e o Além<sup>1047</sup>. Mais recentemente, Eamon Duffy analisa as características internas dos cultos com maior difusão (em especial, as virgens mártires perecidas no meio de grandes tormentos), concluindo que o maior atractivo para os devotos leigos era o imenso poder sacral que certos tipos de santidade representavam<sup>1048</sup>. Em ambos os casos, por díspares que sejam as interpretações, é salientada a importância do relacionamento pessoal entre o santo e o seu devoto, na época tardo-medieval. A capela fúnebre, quanto a nós, é um *locus* histórico especialmente relevante para corroborar a importância fundamental deste tipo de relacionamento.

### **Uma instituição para realizar de ritos de salvação eterna**

É conveniente relembrar aqui a perspectiva que define as capelas fúnebres como uma instituição religiosa dedicada em exclusivo à intercessão, contrapondo-as, até cronologicamente, às comunidades religiosas, onde a vida comunitária e a prática das virtudes cristãs eram objectivos partilhados com a oração<sup>1049</sup>. A própria dimensão comunitária das capelas que, como temos vindo a referir, não se deve escamotear, estava misturada com – por vezes subordinada ao – “desire for prayer” que residia no

<sup>1046</sup> Reg. 107; cfr. análise supra, p. 395.

<sup>1047</sup> *La comptabilité*, p. 387.

<sup>1048</sup> *The stripping*, 176-180.

<sup>1049</sup> P.e. J. Hughes, op. cit., pp. 38-39.

coração destas instituições<sup>1050</sup>. Em complementariedade, as capelas de fundação leiga eram uma instituição em que os não eclesiásticos detinham um poder muito alargado, que lhes permitia tudo organizar em função do objectivo da salvação da alma individual e suas associadas. Estas duas características das capelas transformavam-nas em verdadeira conquista da emancipação dos leigos, permitindo-lhes ultrapassar, num meio por eles próprios dirigido, o principal óbice que a Igreja lhes apontava para a salvação: a pertença a um mundo de materialidade, do qual ela se demarcava, ao assumir-se como a intermediária do sobrenatural. Por detrás das capelas estava mesmo, em última análise, uma visão positiva dessa materialidade, já que podia ser usada para alcançar a salvação. Não encontramos predominantemente uma atitude atormentada de rejeição final dos bens, embora a necessidade de despojamento seja reconhecida como necessária à salvação<sup>1051</sup>. Em síntese, estamos perante uma vontade de organizar pessoalmente os bens em ordem à salvação, recorrendo a uma instituição gerida da forma mais autónoma possível, que existia, em última análise, para abrigar a performance ritual que permitia essa comunicação comutadora entre o mundo terrestre e o celeste.

Parece-nos ser esta a perspectiva a partir da qual se pode empreender com maior proveito o estudo dos sufrágios perpétuos. É sem dúvida fundamental a sua descrição, praticada em tantos estudos, quer pelo interesse de cada um dos tipos, quer pela descoberta das formas privilegiadas de “viático” litúrgico<sup>1052</sup>. No entanto, é preciso não perder de vista a função desses sufrágios perpétuos na linha que temos vindo a explorar, ou seja, a da capela como uma “instituição especial”. Neste contexto, eles eram, por assim dizer, o combustível da salvação; e a sua realização, sendo de natureza ritual, estabelecia uma ligação com o Além. E a essência desta ligação era, como tentámos acima explicar, eminentemente leiga: transformar a matéria em bem espiritual. Já bastas vezes recorremos ao exemplo de Gonçalo Lourenço de Gomide, que funda a capela como a “sua casa espiritual”, a par das suas “moradas temporais”, e que nos parece consistir num exemplo acabado da percepção daquela relação<sup>1053</sup>.

<sup>1050</sup> E. Duffy, *The stripping*, p. 328.

<sup>1051</sup> Para uma análise destes tópicos nos testamentos, cfr. supra, pp. 334 ss..

<sup>1052</sup> Entre outros, R. Dinn, op. cit., pp. 159-165; P. Heath, op. cit., pp. 218-29; J. Middleton-Stewart, op. cit., pp. 137-156; J. Parejo Delgado, op. cit., pp. 332 ss; P. Pégeot, op. cit., pp. 313 ss; M. Murphy, op. cit., pp. 119-120; L. Stouff, op. cit., pp. 217-220; J.-P. Deregnaucourt, op. cit., pp. 255 ss; C. Eire, op. cit., pp. 195 ss e 210 ss.

<sup>1053</sup> Supra, pp. 14 ss..



Estabelecidos estes pressupostos, tentemos então descrever, de forma genérica, quais eram, para os fundadores lisboetas tardo-medievais, os rituais considerados mais eficazes para assegurar a transformação perpétua dos seus bens em meios de salvação. Esta apresentação é complementar ao estudo, a que acima procedemos, das principais características qualitativas dos sufrágios perpétuos, a partir dos casos particulares mais ricos<sup>1054</sup>. Tal como avisámos quanto às cerimónias de funeral, também aqui os dados muito dificilmente são tratáveis em termos estatísticos. Para além de enorme variedade de combinações e da relativa exiguidade da amostra, as denominações são muito variáveis e nem sempre explícitas. Vejamos, no entanto, alguns dos principais traços da nossa documentação, quanto às cerimónias pedidas e dos protectores invocados.

Comecemos pelo tipo de cerimónias pedidas, partindo da forma de referência pelos fundadores (que combina a solenidade da celebração com tipos específicos e, por vezes, ocasiões). Tentando conferir alguma arrumação à grande variedade de situações, para efeitos de leitura, estabelecemos alguns tipos: missas de aniversário, missas cantadas, rezadas, oficiadas, caladas, específicas/ devocionais, trintários<sup>1055</sup>. Cada um destes tipos existe de forma singela e com especificações adicionais (podendo co-existir várias); podem ainda combinar-se entre si, sendo muitos frequentes os múltiplos pedidos por parte de cada instituidor. Um número significativo de fundadores, oriundos de todos os estratos sociais, mas com predomínio da nobreza e dos “privilegiados não nobres” não refere os sufrágios perpétuos que deseja (dezassete)<sup>1056</sup>; neste tipo de instituição, em que tais sufrágios são o principal objectivo, tal procedimento apenas se explicará pela existência de regimentos e outros documentos anexos, de novo se comprovando que os testamentos não contêm toda a informação afim. São poucos os fundadores que deixam a escolha a terceiros: três, a clérigos, e um, ao seu herdeiro<sup>1057</sup>. No quadro XX tentámos agrupar as principais formas cerimoniais encontradas.

Os aniversários parecem ser a cerimónia mais padronizada, uma vez que raramente se encontram especificações sobre eles. Apenas Teresa Álvares solicita que o seu seja cantado, salientando-se assim sobre as cinco missas rezadas que igualmente

---

<sup>1054</sup> Cfr. supra, pp. 322 ss..

<sup>1055</sup> Excluimos o único sufrágio perpétuo que não consistia numa cerimónia litúrgica, mas apenas num bodo a pobres (reg. 155); sobre ele cfr. supra, p. 438.

<sup>1056</sup> De proveniência social desconhecida: registos 4, 16, 25, 65, 182, 183; da alta nobreza: 70, 106 e 174; da média nobreza: 151, 163, 181; da baixa nobreza: 157; dos “privilegiados não nobres”: 109, 154, 175, 179.

<sup>1057</sup> Respectivamente, registos 134, 136 e 173; registo 104.

institui, em festas várias do ano<sup>1058</sup>. Mas é muito comum que um mesmo fundador institua mais do que um aniversário anual<sup>1059</sup>, e o mais frequente é que sejam preconizados para as festas da devoção, e não para o dia do falecimento<sup>1060</sup>. De facto, este era marcado de vários outros modos, como sejam as missas cantadas<sup>1061</sup>, caladas<sup>1062</sup> ou oficiadas<sup>1063</sup>.

As missas cantadas eram com frequência alvo de especificações ou adições várias, como as saídas sobre a sepultura<sup>1064</sup>, os bodos a pobres<sup>1065</sup>, as candeias<sup>1066</sup> e tochas<sup>1067</sup>, os sinos<sup>1068</sup>, os órgãos<sup>1069</sup>, as horas<sup>1070</sup>, as procissões<sup>1071</sup>, a presença de diácono e subdiácono<sup>1072</sup>. É assim visível que à magnificência do canto se juntavam ainda muitas outras, tornando esta ocasião num momento litúrgico esplendoroso. Havia aliás uma incidência significativa destas cerimónias nas capelas de missa quotidiana mais acabada, o que só por si diz bem da sua importância para a manutenção de uma recordação faustosa do fundador. É acerca deste tipo de cerimónias que os historiadores britânicos mais têm insistido na importância do contributo das capelas individuais para o aumento da solenidade das celebrações, em especial nas paróquias. Dispondo de abundante documentação paroquial, Clive Burgess, A. Brown ou R. Ward concluem que estas cerimónias ajudavam à melhoria da auto-estima da paróquia, promovendo os laços de pertença e incentivando a participação colectiva nos assuntos paroquiais, em especial na manutenção dos sufrágios fúnebres – tornando assim os paroquianos mortos

---

<sup>1058</sup> Registo 180 (de 1508).

<sup>1059</sup> Por exemplo, Beatriz Fernandes, em 1511, institui dez aniversários anuais, a serem ditos sempre na primeira quinzena de Janeiro (reg. 22); Gomes Eanes e Maria Esteves preconizam quatro, a celebrar nos últimos quatro dias do mês de Agosto (reg. 77, de 1402).

<sup>1060</sup> Entre vários exemplos possíveis, temos os de João Martins “procurador”, que os institui no Natal e na Assunção (reg. 122, de 1409), Pedro Esteves, na festa de S. Simão e S. Judas (reg. 165, de 1432), ou Catarina Gonçalves, que consagra os dias de Reis, as festas marianas das Candeias, da Anunciação, Assunção e do Nascimento, a Ascensão de Cristo e a Trindade. Como não seria permitido celebrar estas missas fúnebres nos dias indicados, preconiza que o sejam na véspera, o que permitia manter a associação às festas (reg. 44, de 1500).

<sup>1061</sup> Por exemplo, reg. 2, de 1498; reg. 141, de 1497, reg. 176 (de 1507).

<sup>1062</sup> Reg. 30, de 1411.

<sup>1063</sup> Reg. 53, de 1493.

<sup>1064</sup> Entre vários, reg. 33, de 1512; 78, de 1419; 117, de 1504.

<sup>1065</sup> Reg. 156, de 1460.

<sup>1066</sup> Reg. 47, de 1401; reg. 142, de 1415.

<sup>1067</sup> Reg. 10, de 1494.

<sup>1068</sup> Reg. 164, de 1438.

<sup>1069</sup> Reg. 11, de 1493.

<sup>1070</sup> Reg. 176, de 1507; 116, de 1485; 40, de 1430.

<sup>1071</sup> Reg. 83, de 1410.

<sup>1072</sup> Reg. 10, de 1494 e 129 de 1475.

numa presença ainda mais efectiva e dinamizadora<sup>1073</sup>. No nosso caso lisboeta, apenas por analogia podemos formular uma hipótese semelhante: como referimos, não nos restam praticamente fontes paroquiais. Parece-nos no entanto altamente provável que estas cerimónias, de grande beleza e aparato, fossem importantes para os locais de celebração e para a sua comunidade, tanto mais se fossem nas festas comuns, o que era muito frequente.

As missas oficiadas, ou seja, missas *de requiem* seguidas pelo ofício de defuntos, tudo em celebração solene, com ofícios e canto<sup>1074</sup>, oferecem grande semelhança com as anteriores, e deveriam igualmente contribuir para a melhoria do serviço litúrgico local. Pelo contrário, a escassa ocorrência de missas caladas fornece prova, pela negativa, da importância da solenidade litúrgica, para a grande maioria destas instituições. Apenas quatro capelas as preconizam como celebração central, e todas elas lhe adicionam cerimónias ou algum fausto: para João de Flandres, em 1447, a saída sobre a sepultura; para Vasco Lourenço e Isabel Afonso, candeias (1432); para Catarina Andorinha, uma oferta mais rica (1411)<sup>1075</sup>. A capela de João Gil, que tinha missa quotidiana calada, sem qualquer solenidade, possuía no entanto uma missa solene cantada, com vésperas, saída sobre sepultura, responso, incenso e candeias, no dia do santo patrono e onomástico do fundador<sup>1076</sup>. Destacar-se-ia assim a relação especial que este mantinha com aquele, como acima tivémos ocasião de referir<sup>1077</sup>.

As misas rezadas igualam praticamente as cantadas, em termos de pedido principal de cada capela: sessenta e um contra cinquenta e cinco. Tal como aquelas, eram as mais das vezes alvo de diversas especificações e adições: orações e memória dos finados<sup>1078</sup>, saída sobre sepultura<sup>1079</sup>, candeias<sup>1080</sup>, reza das horas<sup>1081</sup>, das vésperas<sup>1082</sup>, da ladainha<sup>1083</sup>. Encontra-se por vezes a especificação que estas missas eram votivas ou dedicadas a determinadas devoções, como seja a “missa da Cruz”<sup>1084</sup>,

<sup>1073</sup> Cl. Burgess, em particular “Shaping the parish”, p. 252, e “The benefactions”, passim; A. Brown, op. cit., pp. 100 ss; R. Ward, op. cit., pp. 117 ss, pp. 148 ss, p. 175.

<sup>1074</sup> Ivo Carneiro de Sousa, “Legados pios”, p. 94; Alexandra Soares, op. cit., p. 56.

<sup>1075</sup> Respectivamente, registos 114, 177 e 30.

<sup>1076</sup> Reg. 120.

<sup>1077</sup> Cfr. supra, p. 473.

<sup>1078</sup> Reg. 68, de 1491; 84, de 1481.

<sup>1079</sup> Reg. 68, de 1491; reg. 119, de 1475; reg. 69, de 1519; reg. 26, de 1483; reg. 110, de 1503, por exemplo.

<sup>1080</sup> Reg. 98, reg. 130, reg. 69.

<sup>1081</sup> Reg. 66.

<sup>1082</sup> Reg. 84.

<sup>1083</sup> Reg. 60.

<sup>1084</sup> Reg. 149.

as missas à Quinta feira em honra do Espírito Santo<sup>1085</sup>, à sexta em honra da Paixão de Cristo<sup>1086</sup>.

Estas últimas formas de referência foram as principais num pequeno número de as fundações, todas situadas no final do período em estudo, entre 1509 e 1520. Não são, como vimos, as únicas missas deste tipo a serem pedidas pelos fundadores; no entanto, em todos restantes casos, subordinam-se as especificações devocionais à indicação da solenidade cerimonial, de longe a forma mais comum de referenciação. Parece-nos portanto plausível considerar que o núcleo central do pedido seja o desejo de uma missa devocional específica, antes de tudo o mais. A ocorrência tardia destes pedidos está de resto em consonância com o que se sabe sobre a proliferação das missas devocionais no final da Idade Média, em especial as centradas na Paixão de Cristo<sup>1087</sup>. A sua primeira manifestação encontra-se na fundação de capela de Fernão Gonçalves Fuseiro, oriundo de uma família da média nobreza de Évora, que se encontrava radicado em Lisboa por motivo que desconhecemos, e que mantinha uma forte ligação com o local de origem familiar (as propriedades da capela situam-se todas em redor da cidade alentejana e uma igreja desta serve de alternativa à fundação lisboeta, se as condições não forem cumpridas)<sup>1088</sup>. A capela data de 1509 e localizava-se na igreja de N. Senhora da Conceição. Os sufrágios perpétuos consistiam num grupo de sete missas anuais, na Quaresma, a celebrar entre num período muito específico: de uma 5ª feira à quarta seguinte, atravessando a quarta e a quinta semana do tempo quaresmal<sup>1089</sup>. Este pedido é um exemplo claro da especialização a que podiam chegar os sufrágios solicitados, e não nos é totalmente clara a lógica da sua elaboração. Em todo o caso, do global do ciclo parece clara a devoção do fundador à Paixão de Cristo; os aspectos internos, que são a dedicação de cada uma das sete missas à devoção específica que lhes era habitualmente consagrada<sup>1090</sup>, num leque amplo, explicam-se talvez pela intenção de concentrar os principais temas devocionais do Cristianismo tardo-medieval. Assim, as

---

<sup>1085</sup> Reg. 88 e 119.

<sup>1086</sup> Reg. 119.

<sup>1087</sup> E. Duffy, *The stripping*, pp. 242 ss; J. Middleton-Stewart, op. cit., pp. 122 ss.; Jq. Chiffolleau, “La religion flamboyante”, pp. 130 ss..

<sup>1088</sup> Reg. 76; sobre a origem eborense da família, cfr. Maria Ângela Beirante, *Évora na Idade Média*, pp. 540-41; refere a presença em Lisboa de um membro da família, funcionário régio e municipal no reinado de D. João I, mas não conseguimos estabelecer uma ligação entre ele e o presente fundador (sobre ele cfr. ainda ALCH, biog. 130).

<sup>1089</sup> Nas palavras do fundador, da 5ª feira posterior ao “Domingo da Rosa” até à 4ª feira seguinte ao “Domingo de Lázaro”. Para a identificação destes domingos com o 4º e o 5º da Quaresma, cfr. Mario Righetti, *Storia liturgica*, 3ª ed., vol. II, pp. 168-77, Milão Ed. Ancora, 1969.

<sup>1090</sup> Cfr. infra, notas ao Quadro XXI.

missas serão, sucessivamente, “em honra de”: quinta-feira, Espírito Santo; sexta, Paixão de Cristo; Sábado, Conceição de Nossa Senhora; domingo, da Trindade; segunda, dos fiéis defuntos; terça, de Todos os Santos da glória do Paraíso; quarta, dos Fiéis de Deus. Neste aspecto, a elaboração litúrgica de Fernão Fuseiro terá afinidades com ciclos consagrados, como o trintário gregoriano, e inscreve-se sem dúvida no mesmo tipo de espírito que preside aos ciclos litúrgicos estudados noutra parte deste trabalho<sup>1091</sup>.

É pouco posterior a encomenda de sufrágios feita por Catarina de Lemos, fundadora em 1511 de uma capela na igreja de S. Mamede, em Lisboa. As semelhanças são grandes em termos de temática devocional, divergindo apenas a composição do ciclo, formado por cinco trintários abertos, e a sequência que, apesar de seguir o mesmo princípio das “datas dedicadas a”, se espraia por todo o ano. Assim, a começar em dia de Todos-os-Santos, será celebrado um trintário de missas de requiem; na Quaresma, um de missas das Chagas; na Páscoa, um de missas da Ressureição; no Pentecostes, um de missas do Espírito Santo; no Natal, um de missas do Nascimento de Cristo<sup>1092</sup>. Em 1518 surgem-nos duas fundações em que se reforça a temática cristocêntrica, desta vez com núcleo na Paixão. Referimo-nos às missas em “honra da Paixão e morte de Cristo”, em “honra da Trindade” e missas das Cinco Chagas pedidas por Diogo Delgado para a sua capela da igreja de N. Senhora dos Olivais, no termo de Lisboa<sup>1093</sup>; e ao pedido das primeiras feito por Afonso Fialho, para a fundação que efectiva no convento de S. Francisco da cidade<sup>1094</sup>. Entre estes e o anterior, em termos de temáticas, se deve situar o complexo conjunto de missas elaborado por Brás Afonso Correia, fundador em 1520, acima estudado em pormenor<sup>1095</sup>. Nele estão presentes as missas de “requiem” e a devoção cristocêntrica, de novo com as “missas das Chagas” e, pela primeira vez, a do “Nome de Jesus”, muito característica da piedade tardo-medieval<sup>1096</sup>.

Estas práticas aproximam-nos de um outro conjunto de sufrágios pedidos: os trintários. Um pequeno número de fundadores, cinco no total, institui a celebração perpétua de trintários, todos eles abertos. Três deles desejam que as celebrações sejam iniciadas na festa de Todos-os-Santos<sup>1097</sup>, uma quarta estabelece um trintário por ocasião

<sup>1091</sup> Cfr. supra, pp. 323 ss..

<sup>1092</sup> Reg. 34.

<sup>1093</sup> Reg. 56.

<sup>1094</sup> Reg. 5.

<sup>1095</sup> Supra, pp. 291 ss..

<sup>1096</sup> Entre outros, p.e., E. Duffy, *The stripping*, pp. 113-116.

<sup>1097</sup> Reg. 79, 49 e 152 (1460, 1502 e 1515).

do Natal e outro em S. João Baptista<sup>1098</sup>; um último testador não fornece dados quanto à data de celebração<sup>1099</sup>. Em relação aos ciclos anteriores, verifica-se uma presença mais temporã: dois dos pedidos data da década de '60 do século XV, e os restantes de inícios do século XVI. Podemos formular a hipótese de que a “pré-história” dos sufrágios devocionais mais elaborados, em geral em ciclos e alguns dos quais empregando trintários, começou então na segunda metade de Quatrocentos, e se desenvolveu no sentido de uma crescente complexificação. A comprovação desta ideia exigiria contudo estudos mais alargados e que se prolongassem pelo século XVI, uma vez que as primeiras décadas desta centúria parecem ser apenas uma fase inicial da enorme proliferação das missas devocionais.

Vejamos agora alguns elementos quanto à distribuição das cerimónias pelo calendário litúrgico. Tal como no caso anterior, os dados têm uma certa margem de incerteza, dada as dificuldades em distribuir certo tipo de cerimónias, como os trintários (que estavam divididos por uma sequência de festas anuais), os ciclos de festas de Cristo, da Virgem ou de santos, que em geral só têm sentido juntos, ou épocas litúrgicas, como a Quaresma e o Advento. Há ainda as fundações de missa quotidiana, que abarcavam todas as festas, e que são muito numerosas. Deve por fim ter-se em conta que a maior parte dos fundadores instituía mais do que uma missa, e que, portanto, as preferências devocionais não são fáceis de estabelecer; e que não foram tidas em conta as quantidades de missa pedidas, dentro de cada tipo (por exemplo, três missas no dia do aniversário, foram contabilizadas como um pedido para dia de aniversário). O quadro XXI fornece a distribuição quantitativa deste tipo de pedidos.

Façamos algumas observações de conjunto, uma vez que uma análise detalhada destes elementos exige um volume de operações tal que saíria está fora do âmbito deste trabalho. Em primeiro lugar, deve salientar-se que a relativa supremacia das devoções santorais sobre as cristocêntricas se deve ao enorme peso, no primeiro grupo, do dia de Todos-os-Santos (73% das referências a santos). Constata-se assim que a menor importância do apelo a santos individuais é contrabalançada pela grande importância da protecção colectiva deste tipo de intercessores. Em termos individuais, são as festas cristológicas que dominam, como seria de esperar na época, em função da intensificação da importância conferida ao sacrifício eucarístico. Verifica-se porém que há um certo

---

<sup>1098</sup> Reg. 43 (1463).

<sup>1099</sup> Reg. 99 (1507).

equilíbrio entre as festas do Nascimento e as da Paixão, sem bem que estas últimas tenham mais expressão. A devoção cristocêntrica oscila assim entre a temática forte do sofrimento divino, e o motivo afectivo e mais leve da infância de Jesus. Sobrepõe-se, em termos de pessoas divinas, à devoção trinitária, muito pouco considerada, e à do Espírito Santo. A imagem divina na Lisboa tardo-medieval é portanto largamente coincidente com a de outros locais: é o Cristo-homem, menino ou sofredor, que serve de identificação e socorro aos homens em artigo de morte.

As devoções marianas ocupam um lugar significativo, e dentro delas assume especial relevo a Festa da Assunção de Nossa Senhora. Esta, considerada desde sempre a principal festa mariana, assume ainda relevância no contexto dos sufrágios fúnebres, uma vez que se centra na unidade de alma e corpo após a morte. Verifica-se ainda que as festas mais escolhidas são as relacionadas com o ciclo de vida da Virgem e, portanto, mais conformes ao ensino eclesiástico. Devoções particulares, como a Senhora das Candeias, dos Prazeres ou das Neves, têm aqui uma importância menor.

Deve salientar-se a importância da celebração quotidiana da missa, que ocupa um lugar de relevo, tendo em conta a despesa que tal implicava. Na verdade, em termos de comparação com as restantes preferências devocionais, esta opção não tinha em consideração devoções específicas, baseando-se antes na crença genérica na importância da Eucaristia como sufrágio. No entanto, também aqui se verifica a importância de permanência de alguns apegos devocionais, pois cerca de 30% destes fundadores preconizam a celebração de cerimónias adicionais e solenizadas em determinados dias<sup>1100</sup>. Sirva de exemplo a procissão solene que manda fazer Gonçalo Lourenço de Gomide (1410) nos dias de S. Antão, S. João Baptista, S. Brás, S. Vicente e Sta. Maria das Candeias<sup>1101</sup>, a missa com órgãos do dia de S. João Baptista pedida por Maria Eanes (1446)<sup>1102</sup> ou, mais adiante, as missas cantadas em dias de S. Simão e S. Judas, Santa Isabel e Todos-os-Santos, pedidas por Álvaro Vaz em 1513<sup>1103</sup>.

---

<sup>1100</sup> Reg. 7, 13, 58, 68, 69, 83, 84, 89, 95, 120, 148, 168.

<sup>1101</sup> Reg. 83.

<sup>1102</sup> Reg. 148.

<sup>1103</sup> Reg. 13.

## 2. A “casa material da alma”

Não é um paradoxo que uma instituição como a que acabámos de descrever tenha facetas muito materiais. Ao longo de todo este trabalho, foi nossa intenção demonstrar como as capelas põem em causa uma divisão estrita da realidade em termos de material/espiritual; pelo contrário, só se compreendem se tivermos em conta as formas de comunicação que os homens medievais estabeleceram entre ambas. Nas linhas que se seguem, tentaremos descrever como eram as capelas privadas, quanto à sua arquitectura interna, decoração, e inserção no espaço arquitectónico da instituição de acolhimento. Não possuímos a riqueza de dados que acusam outros trabalhos<sup>1104</sup>, mas a documentação fornece-nos suficiente material para caracterizar algo pouco estudado em Portugal: as manifestações artísticas devocionais das pessoas comuns<sup>1105</sup>. A perspectiva não será contudo a do historiador de Arte, para a qual nos falta também preparação. Não insistiremos a fundo, igualmente, na abordagem sociológica: em linhas gerais, é um facto que as capelas de personagens mais ricas têm uma decoração mais elaborada, mas o problema não é simples e a sua exacta solução exigiria estudos aprofundados, com recurso a outra documentação. Encontramos, por exemplo, grande número de ricos fundadores que não fornecem quaisquer dados sobre a infraestrutura da sua capela; e verificamos, ao invés, que personagens sobre as quais praticamente nada conseguimos encontrar, em termos de localização social entre as elites, dispendiam avultadas somas na decoração dos locais sepulcrais. Seria necessário alargar o leque documental, de modo a evitar cair num sociologismo fácil a partir dos “vestígios materiais”, para o qual alerta, numa perspectiva muito interessante, um especialista de “artefactos”. Referimo-nos a Jonathan Finch, arqueólogo, que ao estudar a função dos monumentos fúnebres nas capelas de Antigo Regime numa região inglesa, chama a atenção para as precauções a tomar para evitar estabelecer uma correlação demasiado óbvia e directa entre riqueza e sumptuosidade dos monumentos fúnebres, lembrando que por vezes a verdadeira distinção social é poder abdicar da ostentação e que também que existiram outras formas de patronato que deixaram muito menos vestígios (objectos, vitrais, etc.)<sup>1106</sup>. Não negando de modo algum a importância deste inquérito, acusamos a existência de

<sup>1104</sup> P.e. J. Middleton-Stuart, op. cit., pp. 188-212; S. Cohn, “Piété et commande d’oeuvres d’art”; Jq. Chiffolleau, *La comptabilité*, pp. 297-302.

<sup>1105</sup> Dalila Rodrigues, “A pintura no período manuelino”, p. 201, *História da Arte em Portugal*, dir. Paulo Pereira, II, pp. 199-277, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995, referindo-se em especial à pintura, sobre a qual os nossos documentos fornecem elementos interessantes.



uma importante renovação historiográfica a seu respeito<sup>1107</sup>, e remetemos para um estudo posterior a sua prosecução.

De facto, aqui interessa-nos sobretudo determinar como a arquitectura e a decoração das capelas serviam a instituição “especial” que temos vindo a descrever. Em termos de delimitação de espaço e em termos de configuração desse espaço: que portas e barreiras, que imagens e que esculturas, que objectos eram utilizados para demarcar um território onde se celebravam rituais em favor da alma, onde também era honrado o santo patrono, onde os fiéis deviam participar na intercessão fúnebre, contribuindo para a salvação do fundador. Devemos antes de mais ter presente que nos encontramos num terreno altamente codificado e teorizado, que é o da utilização sacra dos espaços arquitectónicos, das imagens e dos objectos de culto. Para além desta, existia ainda a esfera propriamente regulamentar: a decoração dos espaços eclesiásticos estava sujeita a normas e a vigilância por parte das autoridades da Igreja<sup>1108</sup>; e a da apropriação leiga de todas estas realidades, recriando a relação com as imagens em função das suas necessidades – neste caso, a da protecção à própria alma.

As perspectivas teóricas mais frutuosas vêm-nos dos historiadores de arte que se têm debruçado sobre a função religiosa da imagem e dos objectos sacros. É impossível aqui invocar a rica problemática das últimas décadas, neste campo historiográfico; a nossa documentação é também bastante limitada, não permitindo definir elementos fundamentais como a autoria dos temas dos retábulos, ou formas concretas de relacionamento com as imagens. É ainda verdade que o tratamento exaustivo desta temática ultrapassaria os limites do nosso trabalho, onde a questão em apreço é uma das

---

<sup>1106</sup> Op. cit., p. 108.

<sup>1107</sup> Para além do artigo de J. Finch, cit., vejam-se as investigações de S. Cohn sobre o papel da elaboração arquitectónica e decoração artística funerárias na afirmação do “modelo do culto da memória” sobre o “modelo da piedade mendicante”, em *Death and property*, pp. 110-113; *The cult of remembrance*, pp. 223—27; “Piété et commande d’œuvres d’art”, passim; “Piety and religious practice in the rural dependencies of Renaissance Florence”, p. 1134. São ainda importantes A. Visceglia, op. cit., pp. 606 ss.; Michele Bacci, op. cit., pp. 298 ss; e uma série de trabalhos monográficos que têm investigado precisamente a relação entre a riqueza e os ritos fúnebres, como sejam Ph. Hamon, op. cit.; Boris Bove, “Espace, piété et parenté à Paris aux XIIIe. et XIVe. siècles d’après les fondations d’anniversaires des familles échevinales”, in *Religion et société urbaine au Moyen-Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, ed. J. Chiffolleau, P. Boucheron, pp. 253-281, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2000; num caso extremo na escala social, mas por isso bem elucidativo do alcance que podiam ter a construção monumental da morte, Ch. de Mérindol, “Les monuments funéraires des deux maisons d’Anjou, Naples et Provence”, *La mort et l’au-delà en France méridionale (XIIe.-XVe. siècle)*, pp. 435-474, Toulouse, Privat, 1998; R. Sánchez Saus, op. cit., J. Yarza-Luaces, op. cit., M. Hicks, “The piety of Margaret..”, pp. 26-33, P. W. Fleming, op. cit., pp. 39 ss.

<sup>1108</sup> Boa síntese em P. Ryckebusch, “Décorer l’église: hiérarchie et fidèles en terre audoise, au XVe. siècle”, *Le décor des églises en France méridionale (XIIIe.-mi XVe. siècles)*, ed. Marie-Humbert Vicaire pp. 39-86, Toulouse, Privat, 1993; cfr. também R. N. Swanson, “Medieval liturgy”.

várias formas de abordagem do fenómeno “casa da alma”. Assim, tentaremos apenas servir-nos dos seus ensinamentos para enquadrar a nossa apresentação dos dados concretos, de forma a tentar evitar uma abordagem que possa ser considerada demasiado simplista pelos historiadores de arte<sup>1109</sup>.

Podemos iniciar a nossa análise pela estudo da localização das capelas e sepulturas no espaço global em que se inseriam. Como têm salientado vários autores, a localização dos túmulos, fora ou dentro do espaço eclesial, obedecia tanto a normas institucionais como a hábitos sociais<sup>1110</sup>. Entre nós, Dionísio David aponta a importância da distinção social na localização dos túmulos. A capela-mor, o coro, o transepto e dependências anexas, eram, por ordem decrescente de importância, acessíveis apenas às personagens mais ricas ou mais influentes dentro da instituição<sup>1111</sup>. Existia porém da parte dos leigos, mesmo os mais desejosos de (e capacitados para) se sepultarem nos locais nobres, o acatamento das necessidades comunitárias, nomeadamente quanto à visibilidade e circulação<sup>1112</sup>. Na nossa amostra, pese embora a escassez dos dados, confirmam-se estas tendências. Assim, exigem sepultura na capela-mor quer o personagem de mais elevado estatuto pessoal, o condestável D. Pedro, em 1455, quer a fundadora da mais sumptuosa capela, D. Isabel de Sousa, em 1495<sup>1113</sup>. Não é por acaso que tanto um como o outro são os principais patronos dos locais onde se situa a capela: no primeiro caso um co-fundador, no segundo uma re-fundadora. Quanto

---

<sup>1109</sup> Foram em especial importantes para esta análise a obra de Paul Binski, *op. cit.*, particularmente a abordagem da dimensão “salvífica” do monumento fúnebre, pp. 70 ss., pp. 103-113; e os estudos de H. Belting, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Cerf, 1998; de Sixten Ringbom, “Devotional images and imaginative devotions: the place of art in late medieval private piety”, *Gazette des Beaux-Arts*, ser. 6, t. 73 (1969), pp. 159-170; da obra *The art of devotion in the late Middle Ages in Europe, 1300-1500*, dir. Henk van Os, Londres, Merrel Holberton- Rijksmuseum, 1994. Mais monográficas mas igualmente sugestivas, foram M. Bacci, *op. cit.*, R. Trexler, “Florentine religious experience: the sacred image”, *Studies in the Renaissance*, XIX (1972), 7-41 e, embora trate de “utilizadores” muito específicos, J. Hamburger, “The visual and the visionary: the image in late medieval monastic devotions”, *Viator*, 20 (1989), 161-182 e a abordagem mais alargada do mesmo autor, *Nuns as artists. The visual cultural of a medieval convent*, Berkeley, Londres/ Univ. of North Carolina Press, 1997. Apesar de não ter sido possível, no âmbito do presente trabalho, uma exploração a fundo dos nossos dados, a partir das ideias sugeridas pela bibliografia cit., tentámos não esquecer as linhas gerais de uma abordagem de “história de arte” que tem em atenção as dinâmicas devocionais, os ensinamentos teológicos e as práticas religiosas dos leigos, de uma forma integrada.

<sup>1110</sup> Entre outros, J. Finch, *op. cit.*; A. Martindale, *op. cit.*, pp. 154 ss; F. Español Bertran, *op. cit.*, pp. 139 ss, p. 147 ss (panteões familiares); S. Cohn, *Death and property*, pp. 107 ss..

<sup>1111</sup> *Escultura funerária portuguesa no século XV*, vol. 1, pp. 16-19, Lisboa, diss. de mestrado em Histª de Arte apres. à FCSH da UNL, 1990.

<sup>1112</sup> *Idem*, pp. 13-14.

<sup>1113</sup> Respectivamente, reg. 158 e 96. Uma terceira fundadora expressou o desejo de poder vir a ser enterrada na capela mor, mas também podendo sê-lo face ao altar de N. Senhora da Conceição (reg. 146), deixando tal ao critério do testamenteiro, que era o prior da igreja.

ao respeito pela dimensão comunitária, encontramos-lo na fundação de Diogo da Fonseca, na Graça, que, apesar de pedir um sepulcro “levantado e [com] cães no chão”, acrescenta cuidadosamente que o conjunto não deveria fazer “nojo nem pejo, nem aos que ahi estiuerm ouuindo missa”<sup>1114</sup>.

Vejamos então quais são as principais características do aspecto em apreço, a partir das quatro dezenas de fundações que oferecem informações sobre ele. Verifica-se em primeiro lugar que a esmagadora maioria das pessoas pede para ser sepultada no interior da igreja. Apenas um fundador terá sepultura no cemitério, e mesmo neste caso, em que se trata de uma fundação de casal, a mulher encomenda a sua campa para o adro da igreja (Gomes Eanes e Maria Esteves, em 1402)<sup>1115</sup>. No convento da Penha Longa poderiam ter existido limitações ao enterramento interno, uma vez que encontramos dois pedidos para o exterior (adro e alpendre), sendo o único caso de repetição, em algo que é por si mesmo raro<sup>1116</sup>; as restantes sepulturas no adro dizem respeito a igrejas paroquiais, Santa Maria de Montelavar e S. Nicolau, em Lisboa<sup>1117</sup>. No último caso, os fundadores do sufrágio vão encontrar no túmulo parentes seus, o que comprova a existência de jazigos familiares nestes locais.

A sepultura em conventos abria a possibilidade de escolha em espaços intermédios ao exterior e ao templo: o claustro<sup>1118</sup> e a casa do capítulo<sup>1119</sup>, de longe o mais solicitado dos dois (sete em dez). Em quatro dos casos de sepultura na casa do capítulo, porém, estamos de facto na presença de um grande espaço linhagístico, reservado para a sua descendência pelo fundador, e que sofreu ele próprio compartimentações, reais ou virtuais. Referimo-nos ao capítulo do mosteiro da Graça, que Gonçalo Lourenço de Gomide contratara com os frades como local de sepultura sua, da mulher, e, na sua abrangente expressão “dos de minha linhagem”. O contrato implicava autorização prévia do fundador para sepultura de quem quer que fosse, e o direito ao mesmo de a abertura de um “portal” entre o capítulo e a igreja. Estava reservada a Gonçalo Lourenço a possibilidade de se sepultar em “moimento levantado

---

<sup>1114</sup> Reg. 55, fl. 326.

<sup>1115</sup> Reg. 76 (1480).

<sup>1116</sup> Reg. 2 (Afonso Domingues, de 1498) e 157 (Martim Gil Lobo, de 1424).

<sup>1117</sup> Reg. 153 (Maria Vicente, de 1473) e Vasco Lourenço e mulher (reg. 177, de 1432).

<sup>1118</sup> Registos 50 (Clara Carreira, em 1521, S. Francisco de Lisboa); 65 (Domingos Salvadores, em 1400, Graça) e 78 (Gomes Martins, em 1419, em S. Domingos de Lisboa).

<sup>1119</sup> Registos 1 (Afonso de Albuquerque, em 1506, na Graça); 52 (Constança Vicente, 1495, no Carmo), 83 (Gonçalo Lourenço de Gomide, 1410, na Graça), 151 (Maria Gonçalves, na Graça) [esta fundadora, que não especifica que seja no capítulo, mas apenas “na campa do pai”, era filha de Gonçalo Lourenço de Gomide]; 133 (Lopo Mendes do Rio, em 1501, S. Domingos de Benfica), 156 (Martim Ferreira e Violante Lourenço, em S. Domingos de Lisboa) e 181 (Guiomar de Sampaio, em 1495, na Graça).

ante o altar”, devendo todos os restantes descendentes ficar em “campas baixas”<sup>1120</sup>. Este contrato parece ter dado origem a uma verdadeira (sub)igreja-panteão, uma tipologia de importância crescente no século XV ibérico<sup>1121</sup>. Entre os nossos fundadores, iremos depois contar com a presença da filha, Maria Gonçalves, de um dos netos, Pedro (e a mulher, Guiomar de Sampaio) e de um dos bisnetos, o famoso Afonso de Albuquerque. Deve salientar-se que, sem deixarem de recorrer ao grande espaço linhagístico, todos fazem fundações próprias, com dotações e sufrágios autónomos. Segundo parece, o neto Pedro terá mesmo fundado para si e para Guiomar de Sampaio uma capela autónoma: em 1495, na dotação de missas que esta faz, refere-se à “capela deles”<sup>1122</sup>. Parece ter sido ela a alterar os planos, já que três anos depois, em novo testamento, se manda sepultar na “capela do cabido do mosteiro”, com o marido, de quem teria transferido os restos<sup>1123</sup>. O grande espaço linhagístico teria conseguido impor-se à “fuga” de um dos seus membros? Não sabemos o que motivou esta divergência, mas é certo porém que ela foi apenas temporária.

Dentro do espaço eclesial propriamente, as localizações são várias. Temos duas referências ao arco do cruzeiro, ou ousia, respectivamente na Sé (Gonçalo Afonso)<sup>1124</sup> e S. Tiago (João de Estremoz)<sup>1125</sup>. A mais frequente, sem dúvida, era na proximidade de altares, embora, como veremos um pouco mais abaixo, nem sempre haja provas de que tal indique devoção. Tanto em igrejas como em conventos, os fundadores expressam o desejo de se enterrar “face” ou “junto” aos altares de Santa Maria, de S. João, de S. Nicolau, etc. O quadro que se segue condensa a informações a este respeito.

Nome instituidor	Instituição de acolhimento	Altars referidos	Nº de registo
Afonso Fernandes “Malfrade”	ig. Madalena	Face altar de S. Nicolau	4
Beatriz Fernandes	ig. Sta. Cruz Castelo	Junto altar de Santa Catarina	21
Vasco Eanes	Trindade	Face altar de Santa Maria	175
João Baquar	ig. Sto. Antº Tojal	Diante altar de S. João	109
Lopo das Regras	Sé	Face altar do Salvador	130
Luís Eanes	Trindade	Face altar de Sta. Catarina	141
João Calaça	SDL	“Àilharga” do altar de N. Senhora <sup>a</sup> , no cruzeiro da igreja, do lado da sacristia, à parte do Evangº do dito altar, ante o altar e a parede da crasta.	110
Beatriz Taveira	ig. S. Jª Praça	Face altar de Sta. Maria	26

<sup>1120</sup> Reg. 83, pp. 87-88.

<sup>1121</sup> Para Portugal, cfr. Dionísio David, op. cit., pp. 15-17 e 21 ss.; para a Catalunha, Francesca Español Bertran, op. cit., pp. 147 ss.

<sup>1122</sup> Reg. 181, fls. 62v-63.

<sup>1123</sup> Testamento s.d., mas com aprovação de 1498, Jul. 3, in idem, fls. 64r/v.

<sup>1124</sup> Reg. 79, em 1460.

<sup>1125</sup> Reg. 113, em 1489; cfr. infra, pp. 490 ss., para análise das formas de demarcação deste espaço.

Nome instituidor	Instituição de acolhimento	Altars referidos	Nº de registo
Brás Afonso Correia	ig. S. Tomé	Junto altar de S. Sebastião	28
Catarina de Lemos	ig. S. Mamede	Face altar de Santa Ana	34
João Afonso	SFL	Face altar Sta. M <sup>a</sup> da Piedade	107
Fernão Mrs Evangelho	SFL	Diante do altar [dos Quatro Evangelistas (?)] que fez entre capela-mor e a de S. J <sup>o</sup> Baptista	68
Francisco Eanes	SDL	Face altar / imagem (?) de N. S <sup>a</sup> Rosário	72
Beatriz Lopes	Carmo	Face altar / imagem (?) da Vera Cruz	25
Álvaro Gls e Isabel Fernandes	SFL	Face a imagem de N. Sra. Conceição	11

O espaço porventura mais difícil de identificar, quanto à localização no ambiente circundante, é o do das capelas propriamente ditas. Temos muitas referências a “capelas”, mas para poucas delas dispomos de informações que permitam decidir se eram de facto espaços compartimentados do resto; e menos comum ainda é a indicação do local onde se situavam nos templos. Os casos pouco problemáticos são o dos herdeiros de Joana da Silva e Vasco Eanes Corte-Real, que em 1545 recebem uma capela no cruzeiro da igreja de S. Francisco de Lisboa<sup>1126</sup>; o de Álvaro da Costa, que em 1515 dota uma capela no “lado direito” da igreja da Penha Longa, que nos diz ficar “entre a capela do Conde de Monsanto e a de Diogo da Silveira”<sup>1127</sup>. Já Rui Figueira é bastante preciso quanto à localização do espaço sepulcral – passada a entrada norte da igreja de Sta. Justa, entre a porta e o coro; mas não se percebe que tipo de espaço era exactamente<sup>1128</sup>. Parece ter ocupado um compartimento próprio a capela do Dr. Diogo da Fonseca, localizada do lado direito da entrada da igreja da Graça, em Lisboa<sup>1129</sup>. Quanto às sepulturas de Afonso Eanes, na igreja do Salvador, e de Álvaro Vaz, em Sta. Justa, localizavam-se dentro de capelas pré-existentes, a de S. Sebastião e a de Simão e Judas, respectivamente, mas nada sabemos sobre a sua situação na igreja<sup>1130</sup>.

Passemos agora aos elementos reunidos sobre as formas de ocupação dos espaços fúnebres. As linhas anteriores deixam entrever que elas foram bastante diversas. São frequentes as referências a sepulturas junto a altares que mais não seriam do que o local de enterramento associado a uma modalidade litúrgica de relacionamento com o santo aí invocado. É o caso da sepultura na campa do pai, “face à Vera Cruz”, no

<sup>1126</sup> Reg. 106; cfr. supra, pp. 280 ss. e infra, pp. 490 e 494.

<sup>1127</sup> Reg. 7.

<sup>1128</sup> Reg. 171; cfr. infra, pp. 500-501.

<sup>1129</sup> Reg. 55; para análise do espaço interno, cfr. infra, p. 498.

mosteiro do Carmo, que é solicitada por Beatriz Lopes em 1511. Prolonga decerto uma devoção familiar pois, além do pai, estão sepultados aí perto o avô e a irmã dela; e acarreta na altura do funeral algumas cerimónias em torno da invocação (oito tochas e cinco missas em honra da Vera Cruz), mas não se consubstancia em nenhum objecto devocional permanente<sup>1131</sup>. O mesmo sucede em vários outros casos de referência a altares de devoção: Diogo Gonçalves do Prado em 1477 (altar e capela da Trindade, no mosteiro de S. Domingos de Lisboa)<sup>1132</sup>; ou de Vasco Eanes, dois anos antes (altar de Santa Maria, na Sé de Lisboa)<sup>1133</sup>.

No conjunto dos fundadores que se contentam com esta organização mais simples do espaço fúnebre, há alguns que operam, porém, acções várias sobre as imagens do altar junto do qual se mandavam sepultar. Por um lado, Brás Afonso Correia, já nosso conhecido, que ao mandar abrir a sua campa junto à dos pais, no altar do “Martyr São Sebastião”, refere que o mandou “concertar assi como elle está, e assi mandei pintar a dita imagem (...).”<sup>1134</sup> Anos antes, em 1477, fora João Afonso a mandar retocar as imagens de N. Senhora da Piedade e de quatro santos que estavam no altar junto à sua sepultura, em S. Francisco de Lisboa. Face ao retábulo, deveria estar sempre acesa uma lâmpada, que é a manifestação mais simples e comum dos objectivos decorativos-funcionais destes espaços de sufrágio<sup>1135</sup>. Como acima referimos, este fundador parece de resto ter uma consciência bastante clara da importância da conjugação de imagens, na criação de um espaço devocional, que ultrapassa as fronteiras da sua capela fúnebre<sup>1136</sup>. Mencionemos por fim João de Estremoz, que parece mandar fazer de novo um “bom altar pera dizer missa cada dia pera sempre aa invocação da Virgem Madre do bom Jezuz”, em 1489, na igreja de S. Tiago de Lisboa. Embora o fundador não o refira, a construção de um altar implicaria decerto a doação do respectivo retábulo. Deixa porém especificado que deverão ser comprados dois

<sup>1130</sup> Registos 3 (1504) e 13 (1513), respectivamente. Cfr. *infra*, pp.494-495, para análise do espaço interno da segunda.

<sup>1131</sup> Reg. 25. As referências a sepulturas “face ao altar” são comuns em testamentos de outros locais portugueses: Ângela Beirante, “As capelas de Évora”, p. 39; Alexandra Soares, *op. cit.*, p. 52; Ivo Carneiro de Sousa, “Legados pios”, p. 89.

<sup>1132</sup> Reg. 58.

<sup>1133</sup> Reg. 175.

<sup>1134</sup> Reg. 28, fl. 65r/v.

<sup>1135</sup> Outras, na nossa amostra documental: Isabel Vilela, na capela que funda no mosteiro de N. S<sup>a</sup> da Graça, em 1520 (reg. 105); Lourenço Eanes e Leonor Fernandes, na sua capela dos Reis Magos, em S. Domingos (reg. 137); Pedro Eanes Lobato, na sua capela da ig. de S. Mamede (reg. 164); Isabel de Sousa, CCCC, pp. 150-151.

<sup>1136</sup> Reg. 107; cfr. *supra*, p. 473.

“candyeiros d acostar para terem as candeias quando disserem as missas”, e preocupa-se em fornecer todas as alfaías sacras e dois paramentos <sup>1137</sup>.

Por vezes, no entanto, a forma de referência é tão seca que parece supor a menção do altar apenas para localizar a sepultura ou capela. Não há explicitações sobre à imagem nem se preconiza um relacionamento litúrgico posterior. Assim procedem, entre outros, Afonso Eanes, em relação ao altar de S. Sebastião, na igreja do Salvador, em 1504<sup>1138</sup>; Álvaro Gonçalves e Isabel Fernandes, quanto à imagem de N. Senhora da Conceição, em S. Francisco de Lisboa, em 1493<sup>1139</sup>; Francisco Eanes, quanto à N. Senhora do Rosário de S. Domingos da cidade, no mesmo ano<sup>1140</sup>. Um exemplo acabado é o de Catarina de Lemos<sup>1141</sup>, cujas elaboradas prescrições de sufrágios perpétuos estudámos há pouco; nenhuma das oito missas (ou grupos de missas) devocionais que preconiza tem qualquer relação com o altar face ao qual se manda sepultar em 1511, o de Santa Ana, na igreja de S. Mamede<sup>1142</sup>.

Há porém muitas capelas cujos fundadores realizaram trabalhos bastante apurados de organização religiosa e devocional dos espaços. Em termos de relação com as áreas envolventes, recorre-se a diferentes elementos de demarcação. São pouco frequentes descrições circunstanciadas do espaço, e nem sempre sabemos se a capela ocupava um recanto de maiores dimensões, ou se estava apenas incrustada na parede. Em qualquer dos casos, o elemento mais comum de separação era a abertura da parede em arco, sob o qual se colocavam as armas, para, nas palavras textuais do Capítulo franciscano de 1545, “se saber que a dita cappella he sua” [de Manuel Corte Real]. Esta era uma capela num compartimento próprio, que o fundador desejou que fosse “d abobeda” e “muito boa”; a concessão final dos frades incidira na “derradeira capela do cruzeiro da parte da rua” <sup>1143</sup>. Semelhante seria o espaço concedido ao mercador Rodrigo Eanes no mosteiro da Trindade, em 1466; ele refere uma capela “dentro na parede” com “seu altar”, onde está a futura sepultura. Também aqui o fundador manda “que me façam hum arco”, obra para a qual indica o preço: “ataa quatro mil reis”<sup>1144</sup>. Encontramos porém o arco a demarcar o espaço de um conjunto formado por uma campa no solo e um “monumento” comemorativo do fundador, ornado com as suas

---

<sup>1137</sup> Reg. 113.

<sup>1138</sup> Reg. 3.

<sup>1139</sup> Reg. 11.

<sup>1140</sup> Reg. 72.

<sup>1141</sup> Cfr. supra, p. 480.

<sup>1142</sup> Reg. 34.

<sup>1143</sup> Cfr. estudo do processo supra, pp. 280 ss..

armas, que era inscrustado na parede. Referimo-nos à sepultura do bacharel João Calaça, que em 1503 funda uma capela num outro convento da cidade, S. Domingos<sup>1145</sup>. É de salientar que, a par da insistência no realçar do espaço próprio, a inserção num conjunto espacial específico, dentro do templo, não parece ter preocupado o fundador. De facto, a referência à localização da cova “àilharga do altar de N.Senhora, no cruzeiro da igreja, do lado da sacristia, à parte do Evangelho do dito altar, ante altar e parede da crasta”, não deu origem a ligações litúrgicas ou a acções sobre a imagem patrona do altar.

A inserção dos sepulcros em nichos inscrutados nas paredes está, segundo alguns autores, na própria origem das capelas privadas, que mais não seriam do que uma extensão do espaço sepulcral. Estes arcosólios ou “altar tombs” estavam inicialmente no exterior dos templos, tendo-se progressivamente deslocado para o interior. Em Portugal, foi durante o século XIII que se disseminaram pelo espaço interno das igrejas; durante a centúria de ‘400 verificou-se uma tendência de expansão para fora da parede, com a “consequente libertação do túmulo em relação ao arcosólio”<sup>1146</sup>; no século XV, mercê da redução do espaço disponível, há um novo recuo em direcção à parede. Surge então o arcosólio em forma de gablete, nicho saliente que protege a arca que o contém. Segundo Emídio Ferreira, a construção dos túmulos dos Infantes na capela do Fundador do mosteiro da Batalha contribuiu decisivamente para a consolidação do modelo. O mesmo autor identifica aliás o espaço sepulcral de um casal de nossos fundadores, Rui Gomes de Alvarenga e Mécia de Melo, como um dos monumentos com afinidades com o importante monumento batalhino<sup>1147</sup>.

Neste mesmo conjunto vamos ainda encontrar um segundo elemento de separação e diferenciação do espaço da capela fúnebre: as grades. Seriam talvez menos frequentes, pois é a única referência existente. Não se deve porem descartar a hipótese de ser desnecessário referi-las no tipo de documentos em análise, dada até a natureza contingente dos materiais em que podiam ser feitas. Na instituição da capela em estudo,

---

<sup>1144</sup> Reg. 169.

<sup>1145</sup> Reg. 110: descrição do conjunto: - “Item mando que os meus Testamenteiros me fação poer sobre minha cova huma boa campaa. E em direito della me fasam hum moimento de pedra metido na parede da crasta com hum arco com minhas armas, e memoria como se saiba que eu aly jaso, e gastem nisso o que lhes pareser que he bem segundo minha qualidade e eu tenho falado com o Bacharel João Fernandes, e com João do Coutto, o qual João do Coutto, terá carego de mandar fazer esta sepultura, e moimento.” (fl.112v).

<sup>1146</sup> Emídio M. Ferreira, op. cit., vol. 1, p. 90; seguimos basicamente no texto a análise do A., pp. 86-91.

<sup>1147</sup> Idem, pp. 91-92; para a ficha descritiva, cfr. vol. IV, ficha 176; sobre as armas nestes túmulos, cfr. ainda infra, p. 492.



fundada por Rui Gomes de Alvarenga e sua mulher Mécia de Melo, em 1472, estatuíra-se, como encargo dos frades do convento da Graça, a manutenção das “grades da dita capela”. Nada mais é dito sobre elas, nem sobre o restante espaço. Como estamos perante um dos raros casos em que sobrevivem as sepulturas, podemos verificar que o conjunto era formado por dois túmulos incrustados na parede, inseridos no referido arcosólio<sup>1148</sup>. Mais tarde, em 1530, o contrato que o filho do fundador faz para renovar todo o espaço fúnebre familiar, enobrecendo-o segundo o grau da sua ascensão social, revela-nos que eram “de paoo”, e que causavam “gramde pejo na seruymtia da dita capella e desnobreçia alg ua maneira”. Como tal, numa campanha de obras em que se dota de uma capela de abóbada com coro, e em que reserva para a família todo o corredor onde estavam as campas dos pais, vai substituir aquelas grades por outras de ferro, que delimitam todo o espaço reservado à linhagem<sup>1149</sup>. Passa-se assim de um monumento fúnebre relativamente simples, demarcado de forma funcional e onde as armas estavam colocadas nos túmulos, para um conjunto muito mais complexo, centrado numa capela apetecheda para a realização de cerimónias litúrgicas elaboradas, e decorada com as armas dos fundadores no local fulcral que era a abóbada<sup>1150</sup>.

Refira-se por fim que alguns fundadores referem a existência de cortinas, ou “corrediças”, mas não nos é claro se serviam para fechar a capela ou se se destinavam a separações do espaço interno. Temos os casos de Beatriz Fernandes, fundadora em 1511 de uma capela em Santa Cruz do Castelo, que refere ter mandado “fazer cortinas”<sup>1151</sup>; e de Fernão Martins Evangelho, que menciona umas “corredissas de sorge verdes e vermelhas” para a capela que em 1491 institui em S. Francisco de Lisboa<sup>1152</sup>. As “cortinas grandes de pano de linho de cores com seus alparabaes” que Álvaro Vaz deixa em 1513 à sua capela na igreja de Sta. Justa, serviam de facto para cobrir o retábulo que ele aí mandara “fazer de nouo”.<sup>1153</sup>

Antes de passarmos à análise de alguns elementos sobre a organização do espaço interno das capelas, devemos interrogar-nos sobre o que implicava esta forma de relacionamento espacial com a instituição de acolhimento. Durante muito tempo, a historiografia foi muito crítica em relação à forma de inserção das capelas fúnebres no

<sup>1148</sup> Uma reprodução fotográfica destes túmulos pode ver-se em idem, vol. III, ficha 176.

<sup>1149</sup> Contrato de 1530, ed.in Ronald Bishop Smith, op. cit., pp. 66-76.

<sup>1150</sup> Descrição das obras feitas e do conjunto final na obra cit. na nt. anterior.

<sup>1151</sup> Reg. 21.

<sup>1152</sup> Reg. 68.

espaço eclesial comunitário: os elementos de demarcação eram vistos como “barreiras”, afinal mais uma manifestação do individualismo – mesmo egoísmo – que presidia a estas fundações. A revisão historiográfica iniciada por Clive Burgess veio demonstrar que, olhadas sem preconceito, algumas das “barreiras” e manifestações materiais de individuação podiam ter outra leitura. As fontes de que dispomos não nos permitem ir muito longe neste sentido, mas não queremos deixar de explicar como se podem interpretar de forma menos anacrónica vários componentes da “casa material” da alma – sobretudo porque tal ajuda a compreender a sua função religiosa que, lembremo-lo uma vez mais, só se tornava real no seio da comunidade dos fiéis. Assim, a aquisição ou restauro de imagens para altares laterais, bem como a instituição de lâmpadas permanentes junto a eles, não só permitia satisfazer a variedade de devoções que sabemos ter sido apanágio da baixa Idade Média, como concorria para o embelezamento e enriquecimento geral do templo que os albergava. O facto de os altares serem associados a determinados fundadores, por vezes de forma muito visível, em nada diminuiria a devoção com que se frequentava; antes, incentivava a gratidão para com os benfeitores que os haviam fundado. Por outro lado, a construção de capelas privadas que ocupassem espaços mais substanciais podia ser não só benéfico para a auto-estima da paróquia como podia implicar construções adicionais para serventia comum e como, por fim, fornecer mais um espaço de celebração de cerimónias, por vezes devocionais e, como tal, nem sempre disponíveis no altar-mor. Já nos referimos a estes aspectos algumas vezes<sup>1153</sup>, e voltaremos a tratá-los extensamente no capítulo seguinte, relativo aos fundadores como benfeitores. Aqui interessa-nos em especial salientar que as manifestações materiais de “identificação” do espaço tinham também uma componente religiosa e devocional importante, chamando a atenção dos fiéis para aquela “casa da alma”, permitindo que nela se efectivassem melhor as cerimónias intercessórias, e alicerçando o seu fundador no papel de benfeitor. Por fim, deve-se referir que é anacrónico considerar que a limitação de um espaço linhagístico pelos sinais distintivos da linhagem fosse considerado como algo de puramente negativo. Com efeito, a linhagem era uma estrutura disseminada em todos os grupos sociais, que lhe permitia uma coesão interna face aos poderes “públicos” – coesão esta que assentava precisamente, em parte, no facto da linhagem ser um grupo de vivos e de mortos...

---

<sup>1153</sup> Reg. 13; voltaremos nas linhas que seguem ao retábulo e ao espaço interno desta capela.

<sup>1154</sup> Cfr. pp. 321 ss..

Vejamos agora alguns elementos sobre os espaços internos das capelas, nos casos em que estas dispunham de um compartimento próprio. Em termos estruturais, uma característica que parece ter sido muito prezada era a existência de uma abóbada. Esta é mesmo a condição que o condestável D. Pedro põe para capela-mor da igreja do mosteiro de S. Bento de Xabregas, para ser nela ser sepultado<sup>1155</sup>. Mas também encontramos “abóbadas” em capelas mais pequenas, como a já mencionada de Joana da Silva e Vasco Eanes Corte-Real<sup>1156</sup>, ou a de Isabel de Melo, fundadora que recomenda uma reparação cuidadosa n’o que for d abobada seja muito bem acafilado e concertado” (1514)<sup>1157</sup>. Vimos também como, ao engrandecer o conjunto fúnebre familiar, Lopo de Alvarenga constrói uma “capela de abóbada”<sup>1158</sup>. Tal tipo de capelas, com este ou outro elemento arquitectónico mais elaborado, seria talvez o que alguns testadores referem como uma “boa capela”, pois Vasco Eanes Corte-Real associa as duas coisas<sup>1159</sup>. E os “duzentos mil reis” que para tal estima necessário este testador, em 1525, são exactamente a soma que em 1521 indicara Henrique Leme, da Índia, para lhe ser feita “huma boa cappella”<sup>1160</sup>.

Outra característica estrutural que encontramos em quase todas as capelas de que conhecemos melhor o espaço interior era o revestimento com materiais nobres. Assim, em 1511, entre as recomendações que Isabel de Melo deixa ao seu testamenteiro e herdeiro sobre as obras a fazer na capela do avô, que “re-funda”, estão as de mandar arranjar e limpar muito bem “toda a pedraria della”, bem como lagear o chão<sup>1161</sup>. Dois anos mais tarde, em relação à sua capela dos SS. Simão e Judas, Álvaro Vaz estiupla o revestimento de azulejos para a parede em redor do altar, o poial e os degraus deste, e preconiza ainda que se faça uma “cruz grande de azolejo” na parede oposta<sup>1162</sup>. Com o mesmo material forrara já Isabel de Sousa todas as paredes da capela-mor da igreja de

---

<sup>1155</sup> Reg. 168 (1457).

<sup>1156</sup> Supra, p. 490.

<sup>1157</sup> Reg. 53, capela em S. Domingos de Lisboa.

<sup>1158</sup> Supra, p. 492.

<sup>1159</sup> Reg. 106, fl. fl. 468v : “huma capella d abobeda em o Mosteiro de Sam Francisco de Enxobregas ou em o da cidade de Lisboa onde acharem melhor lugar e mais conveniente pera isso, e seja muito boa, e tal qual lhe a elles parecer e se deuer de fazer. E mando que se despenda nella duzentos mil reis, que me parece que abastarão para isso.”

<sup>1160</sup> Reg. 89, fl. 122v: “primeiramente mando que se compre, em couzas fixas que para Sempre rendão na cidade de Lisboa toda minha fazenda que somente [sic] duzentos mil reis que se gastarão em huma boa cappella, que quero, e mando Se faça em o Mosteiro de São Domingos de Lizboa”.

<sup>1161</sup> Reg. 95, fl. 92: “meo testamenteiro a mande corregger muito bem e aLimpe toda a pedraria della e o que for d abobada seja muito bem acafilado e comcertado todo de maneira que a dita Cappella assim de dentro como de fora fique muito bem consertada”.

Santa Cruz do Castelo, onde se situava a sua sepultura; em 1495, ao referir esta obra, menciona também que tinha então “ordenado lagear de lageas e azulejos a dita capella moor e tambem fez e tem fectos os degraaos da dita capella moor e dos outros altares de pedraria e azulejos (....)”<sup>1163</sup>. Estes materiais eram também usados em capelas ricas de outras zonas do país, pois encontramos referência a eles em contratos referindo obras em duas capelas eborenses pouco posteriores, as de Garcia de Resende (1521)<sup>1164</sup> e de João Mendes de Vasconcelos (1528)<sup>1165</sup>.

Pouco mais sabemos acerca deste tipo de elementos. Para além das paredes de azulejo, a capela de Álvaro Vaz tinha as paredes pintadas; e é também a única sobre a qual se refere a existência de uma abertura para iluminação: “a fresta” deverá ser “vidrada”<sup>1166</sup>. Tal como esta, a capela de Isabel de Melo tinha degraus<sup>1167</sup>.

O que sabemos sobre a organização dos espaços internos destas capelas? Parece possível distinguir três divisões funcionais, marcadas e ocupadas por objectos distintos: o altar, o local dos túmulos e o “espaço de arrumações”, onde se guardavam as alfaias, os paramentos e outros objectos ligados ao culto, em “arcas” e em “armários”. Por ordem crescente de importância, vejamos em primeiro lugar algo sobre os espaços de arrumação e seus objectos. Uma menção genérica encontra-se na fundação de missas de Álvaro Lopes que se mandava enterrar numa antiga e famosa capela da Sé, a de Bartolomeu Joanes<sup>1168</sup>: a sua sepultura deveria ficar junto à do pai, “da parte domde estam os almarios onde guardão as vestimentas e galhetas”<sup>1169</sup>.

<sup>1162</sup> Reg. 13, fls. 46 r/v: “o Altar em parede de o Redor com seu poial, e degraaos de Azolejo, e o Retabolo de bordos dourados, e pintado feyto de nouo, e a dita capella dos arcos para dentro muy bem pintada com sua fresta vidrada e na parede de fonte / (fl. 47v) h~ua cruz grande de azolejo”.

<sup>1163</sup> CCCC, p. 140.

<sup>1164</sup> Contrato entre este e os frades do Convento do Espinheiro para instituição e edificação de capela fúnebre, ed. Aida Fernandes Dias, *Cancioneiro Geral*, ed. cit., vol. V, pp. 418-420. Sobre a capela existente, cfr. José Custódio V. da Silva, “Mudejarismo no tardo-gótico português: a capela tumular de Garcia de Resende”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. IV, pp. 259-263, Porto, U.P. / CNCDP, 1989.

<sup>1165</sup> Contrato com o cabido da Sé de Évora, sobre obras a realização na capela, IAN/ TT, *Arquivo da Casa de Abrantes*, lvº 1, fls. 50v-51v. Sobre estas obras no contexto da organização do morgadio pelo administrador João Mendes de Vasconcelos, Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, pp. 224-26 (e bib. cit.sobre capela).

<sup>1166</sup> Reg. 13, fl. 47: “e a dita capella dos arcos para dentro muy bem pintada com sua fresta vidrada”.

<sup>1167</sup> Reg. 95, fl. 95: não se percebe onde são, a fundadora refere-os a propósito de uma alcatifa que deixa para aí ser colocada; provavelmente seriam, como os de Álvaro Vaz, face ao altar.

<sup>1168</sup> Já tivémos ocasião de mencionar esta capela (cfr. supra, p. 362, nt. 402, e bib. aí citada). Não sabemos exactamente a que título Álvaro Lopes tinha direito a sepultar-se nesta capela. Embora pareça que a hereditariedade tinha algum peso, desconhecemos se bastava. Na fundação, Bartolomeu Joanes indicara que os seus testamenteiros ou os seus “companhões” se poderiam sepultar na capela (testamento, p. 54, ed. em Luíz G. de Lancastre e Távora, *A heráldica medieval na Sé de Lisboa*, pp. 40-56, Lisboa, s.n., s.d. (separ. de *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*, IIIs., nº 88, 1º t. (1982)); esta palavra tem sido interpretada no sentido de “membros de uma guilda de mercadores”, de que B. Joanes faria parte.

Algumas capelas podiam dispôr de bastantes peças de mobiliário, o que pressupõe espaços vastos para as guardar. A de Álvaro Vaz, por exemplo, devia albergar “uma estante pintada para o Altar”, uma “caixa pintada para os corporaes já bentos” e uma “arca emcoyrada com duas feyxaduras para guardarem as cousas que se am de guardar”<sup>1170</sup>, possivelmente as numerosas alfaias e vestimentas, que analisaremos em breve. Fernão Martins Evangelho contentou-se com uma única arca, que era posta “aa ilharga do altar da parte do Altar mor fechada com huma chave”<sup>1171</sup>. Já Isabel de Sousa reuniu tanto mobiliário, alfaias, vestimentas e peças acessórias, que teve de construir um local especial para os acomodar, onde viveriam além disso os tesoureiros encarregues da sua conservação. Este local era, mais exactamente, um pequeno complexo, misto de habitação e de “casa forte”, composto por várias edificações – uma casas, duas torres e um muro<sup>1172</sup>. Na zona propriamente dedicada à armazenagem das “coisas da capela”, existia um “cofre bem ferrado com duas fechaduras” para o dinheiro<sup>1173</sup>; armários para guardar os “ornamentos”, aos quais estava preso, por cadeias, um livro com o regimento do tesoureiro da capela, que era o responsável por todos os bens desta<sup>1174</sup>; caixas e arcas várias, com diferentes finalidades (para véus, corporais, tapeçarias, “panos pretos da Quaresma”, etc.)<sup>1175</sup>. Ainda que se guardassem neste espaço muitas coisas pertencentes à igreja, que D. Isabel lhe doara<sup>1176</sup>, os ornamentos e objectos da capela, como teremos ocasião de ver, eram tão ricos e numerosos que bem justificavam um local assim. Embora não tenhamos outro exemplo nas capelas lisboetas estudadas, não eram incomuns, noutros locais da Europa tardo-medieval, capelas ricamente dotadas, que tinham espaços anexos de armazenamento semelhantes aos de Isabel de Sousa<sup>1177</sup>.

Temos informações sobre o local dos túmulos num pequeno número de fundações. O mais antigo é o lacónico pedido de Pedro Eanes Lobato de que o enterrem “num dos moimentos” que estão na sua capela, em 1438, mas que nos dá a indicação de

---

Álvaro Lopes era o descendente, por sangue ( e função) de um dos testamenteiros originais (cfr. supra, loc. cit.).

<sup>1169</sup> Reg. 12, fl. 138.

<sup>1170</sup> Reg. 13, fls. 47r/v.

<sup>1171</sup> Reg. 68, fl. 130v.

<sup>1172</sup> Doação da torre por D. Manuel, em 1503 (CSCC, pp. 164-65); compra de casa, 1505 (id., pp. 284-289); explicação de D. Isabel sobre as obras feitas, s.d. (c.1510) (id., p.165-166).

<sup>1173</sup> Reg. 95, p. 149 e p. 329.

<sup>1174</sup> CSCC, p. 161.

<sup>1175</sup> Id., p. 329.

<sup>1176</sup> Cfr. supra, pp. 377-378 e infra, 517 ss.

que o espaço seria suficiente para conter mais do que túmulo; se seria o da mulher ou de qualquer outro parente, não sabemos<sup>1178</sup>. Já Gil Martins do Poço, o contador régio que em 1450 se manda sepultar na igreja de Santa Justa, é mais explícito. Quer ser enterrado na campa do pai, e os testamenteiros deverão mandar por nela as armas dele, tal como estão no “moimento de Gil Esteves, meu Avo” (que também estava sepultado na igreja)<sup>1179</sup>. Assistimos aqui a dois fenómenos interessantes: uma continuidade geracional de sepultura em “monumentos” brasonados, que também se verifica, com algumas nuances, em outros fundadores<sup>1180</sup>; e o uso da sepultura como local de “confirmação” do estado correcto das armas, que era bastante corrente entre nós, até para fins legais<sup>1181</sup>. As capelas agregando túmulos brasonados, como se sabe, foram muito comuns, e eram uma peça chave na identificação linhagística. Autores como Antonietta Visceglia ou Samuel Cohn reportam, para certos locais da Itália tardo-medievais, a existência de capelas de tal modo centradas na glorificação da linhagem que os aspectos religiosos ficavam subalternizados. A primeira autora refere-as como “sede di un culto tutto laico de lla memoria dei loro fondatori, quasi um prolungamento spaziale e temporale della dimora terrena”<sup>1182</sup>. Cohn, por seu turno, insere a tendência generalizada de ornar as capelas com os símbolos familiares, nas cidades-estado toscanas tardo-medievais, num fenómeno mais global: a passagem do modelo de piedade mendicante ao do “culto da memória”<sup>1183</sup>. Mais recentemente, autores como P. Binski, Carlos Eire, Cl. Burgess ou F. Espanõl Bertran têm chamado a atenção para os perigos de uma visão demasiado centrada nas estratégias de poder terreno. Na verdade, tal como determinadas partes dos rituais fúnebres, havia uma função religiosa em todas estas práticas de aposição de sinais e memórias próprias nos locais tumulares: lembrar o defunto para obter orações<sup>1184</sup>.

<sup>1177</sup> Anne Crawford, op. cit., pp. 54-56; Angela Franco Mata, op. cit., pp. 90-92; José Goñi Gaztambide, op. cit.; M. Hicks, “The piety of Margaret”, pp. 26-33.

<sup>1178</sup> Reg. 164, fl. 117v.

<sup>1179</sup> Reg. 74, fl. 143.

<sup>1180</sup> Isabel de Melo, em 1514, manda colocar sobre o seu túmulo “as minhas proprias armas, a saber, as de Sam Payo e as de Mello”; saebmos por oturo lado que a capela do avô, onde se sepulta, estava já marcada com um brasão do lado exterior (reg. 95, fl. 92).

<sup>1181</sup> M<sup>a</sup> de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, p. 195-96; cfr. referência a práticas semelhantes em P. Binski, op. cit., p. 105.

<sup>1182</sup> Op. cit., p. 605.

<sup>1183</sup> *Death and property in Siena*, passim; *The cult of remembrance*, pp. 218-227. Sobre a perspectiva de Cohn, cfr. supra, pp.

<sup>1184</sup> Sobre Carlos Eire, cfr. supra, pp. 403-404; P. Binski analisa com pormenor a função religiosa do túmulo em op. cit., pp. 71 ss, analisando os aspectos “linhagísticos” esp. pp. 103 ss; Clive Burgess foi um dos primeiros a re-interpretar no sentido referido a multiplicidade de “memórias visíveis” das igrejas medievais (cfr. em esp. “*Longing to be prayed for*”); F. Espanõl Bertran, se bem que dando grande

Também marcado com as armas próprias, mas organizado de forma diferente, era o espaço sepulcral de João Calaça, fundador em 1503 no mosteiro de S. Domingos de Lisboa. No chão estava a sua “cova”, sobre a qual deveria ser posta “hum a boa campaa”. “Metido na parede da crasta com hum arco”, estava um “moimento de pedra” com as suas armas sobrepostas, e uma “memoria” identificando a pessoa sepultada<sup>1185</sup>. Já Isabel de Melo dispõe do espaço de um modo diverso, mandando fazer um “monumento” “muito bem obrado de pedraria como o outro”, ou seja, o do avô, que deveria pela mesma ocasião ser “muito bem limpo como lhe comprir”<sup>1186</sup>. Refiramos por fim Diogo da Fonseca, que deixa interessantes e vivas observações sobre o espaço do seu túmulo. O doutor, que funda uma capela no mosteiro da Graça em 1475, é bastante preciso nas suas indicações, das quais se depreende também que dedicara ao assunto tempo e conversas: “hum momento de pedra de sinco palmos com as minhas armas postas nelle e humas letras daredor como Isabel Botelha [a mulher] vir que cumpre”. A sepultura devia ser colocada do lado esquerdo de quem entrava pela porta principal, na parede, mas levantado do chão. Como já mencionámos, o fundador exigiu contudo moderação na pompa escultórica: os “cães” a colocar por debaixo da tumba não podiam fazer “nojo nem pejo, nem aos que ahi estiuerem ouuindo missa”. O túmulo devia, em suma, conciliar boa presença com humildade cristão (“o mais honestamente que se possa fazer sem pompa nenhuma”). Interessante ainda é a referência a um modelo concreto a imitar, que denota o relevo que se dava aos monumentos fúnebres, bem como a existência de um certo espírito de crítica e de emulação. Diogo da Fonseca conclui a descrição do túmulo indicando que deverá ser “ora assim como esta hum no carmo capella de santa maria do paraizo, digo do pranto, vejano porque aquelle me parece bem saluo que não este assi alto porque parece couza de pompa tanta altura e não se faça”<sup>1187</sup>.

Examinemos por fim o que nos fornece a documentação sobre o equipamento do espaço “sagrado” por excelência da capela fúnebre, ou seja, o altar. Nele se honravam os santos da invocação e devoção; nele se celebrava missa pela alma proprietária da capela. É um espaço também ele compósito, onde a centralidade do altar não dispensa a

---

atenção aos aspectos “políticos” das sepulturas nobiliárquicas, analisa também a função “intercessória” de muitas esculturas tumulares (op. cit., pp. 134 ss.).

<sup>1185</sup> Reg. 110, fl. 112v.

<sup>1186</sup> Reg. 95, fl. 92. Como referimos acima, também aqui deveriam ser postas as “armas” dela e um “leiteiro”.

presença de outros elementos de decoração e de uso religioso. Destes, os mais correntes eram os castiçais ou “candelabros”, em geral dois, em cobre<sup>1188</sup>, em “arame”<sup>1189</sup>, por vezes em prata<sup>1190</sup>; havia-os ainda “da Flandres, dos longos”<sup>1191</sup>. Mas os fundadores pensavam também em cortinas para o retábulo do altar<sup>1192</sup>, algumas ricamente decoradas e com “suas correntes”<sup>1193</sup>, bem como em alcatifas para os degraus<sup>1194</sup> e tapetes para os pés de quem venerava o santo nele representado<sup>1195</sup>. Na capela mais rica da nossa amostra, a de Isabel de Sousa, os devotos dispunham ainda de almofadas várias e de “almofadinhas do altar”<sup>1196</sup>.

No centro, como dissémos, estava o retábulo, quase sempre a única imagem em presença. Em duas capelas, somente, encontramos mencionada uma segunda imagem. Para além do já referido crucifixo em azulejo, da capela de Álvaro Vaz<sup>1197</sup>, temos a figuração do santo protector do fundador – que não era a da invocação da capela, dedicada a Nossa Senhora-, na fundação de Diogo da Fonseca. Com efeito, este preconizara que no altar deverá estar “somente a imagem de nossa senhora Santa Maria”, remetendo para a parede fronteira ao mesmo a pintura de S. Cristovão. Sobre esta são dados interessantes pormenores. Deverá ser “grande” e “bem pintada a oLeo e douro e azul que dure muito”. Sem termos a certeza absoluta, supômos que seria uma pintura mural, e não um retábulo – normalmente estes são sempre referidos pela própria palavra<sup>1198</sup>. A ser assim, seria de novo um caso original, pois todos os outros se reportam expressamente a quadros. Vejamos então quais, tentando ainda enquadrar as respectivas invocações no contexto mais vasto dos gostos artístico-religiosos de personagens semelhantes, no que diz respeito a retábulos de capelas fúnebres<sup>1199</sup>.

---

<sup>1187</sup> Reg. 55, fl. 326.

<sup>1188</sup> Reg. 13, fl. 47.

<sup>1189</sup> Reg. 68, fl. 130v. Este fundador, Fernão Martins Evangelho, dota a capela de um conjunto de quatro castiçais, estando “dois pegados na ilhargas do altar” e dois ao serviço das missas.

<sup>1190</sup> CCSC, p. 319.

<sup>1191</sup> Reg. 95, fl. 94v.

<sup>1192</sup> Reg. 13, fl. 47.

<sup>1193</sup> CCSC, p. 326: “mea duzia de correntes das ylhargas dos altares h a par do tafeta azul com sercadura ouro e seda per baixo e huuns Jesuses em meo (...)”.

<sup>1194</sup> Reg. 95, fl. 94v; CCSC, p. 329.

<sup>1195</sup> Reg. 13, fl. 47.

<sup>1196</sup> CCSC, p. 328.

<sup>1197</sup> Cfr. supra, p. 494.

<sup>1198</sup> Reg. 55, fl. 327.

<sup>1199</sup> Seria também possível, a partir de alguns dos inventários já utilizados noutros locais este trabalho, estabelecer um campo de comparações mais vasto (p.e., inventários de D. Beatriz [Beja] e Fernão Lourenço, e doações de leigos nos inventários dos mosteiros da Madre de Deus, Jesus de Aveiro e Santa Maria da Piedade de Azeitão). Optámos por não o fazer, não tanto por motivos de brevidade, mas por nos parecer, neste momento da análise do tema, que os retábulos de capelas fúnebres tinham uma



Entre os nossos fundadores, encontramos sete possuidores de retábulos, todos entre o último quartel do século XV e as primeiras décadas do XVI. Dois casos põem problemas quanto à questão da encomenda. Não sabemos se a “pintura” do altar de Santa Maria da Piedade do convento de S. Francisco de Lisboa, representando aquela senhora rodeada dos SS. Pedro, Paulo, João e Lourenço, e que João Afonso manda retocar, em 1477, teria sido encomendada por este benfeitor. Torna-o provável a devoção à invocação central, expressa quer nos sufrágios fúnebres insitituídos, quer na doação para a pintura do altar-mor, desde que nele fosse representado o tema afim da “Senhora da Misericórdia”; os santos são também contemplados com missas perpétuas em sua honra<sup>1200</sup>. Não é porém impossível que o altar e sua “pintura” já existissem no convento e o fundador fosse deles particular devoto. Semelhante é o caso de Álvaro Vaz, em 1513. Ao elencar os bens móveis da sua capela, refere apenas “o Retabolo de bordos dourados, e pintado feyto de nouo”. Dado que a sua fundação estava localizada na capela da confraria de S. Simão e S. Judas, a cargo da qual ficou a administração, é provável que o retábulo fosse da invocação destes santos; pelo teor da referência, Álvaro Vaz parece ter mandado restaurar algo que já existia<sup>1201</sup>.

Certas são as restantes encomendas. Uma delas, porém, é muito vaga: Guiomar Gomes deixa por encargo ao filho, futuro administrador da capela que ela funda em 1494 em S. Francisco de Lisboa, que “elle ordene, e faça hum Altar, com hum Retabolo onde esta o nosso jazigo”<sup>1202</sup>. Nada é dito quanto à invocação do altar e tema do retábulo; a serem relacionados com a devoção privilegiada nos sufrágios fúnebres, representariam o Espírito Santo, já que Guiomar Gomes institui uma missa rezada semanal, à quinta-feira, em honra da terceira pessoa da Trindade.

Todos os restantes encomendadores foram felizmente mais concretos. Em termos de antiguidade, temos em 1484 o retábulo que Rui Figueira, cavaleiro, e membro do conselho régio, manda fazer para a sua capela de S. Cristovão, situada na igreja de Santa Justa. Nele deveria ser representado o santo patrono da capela, como expressamente refere o fundador; e constaria ainda de uma “Sacra Família”, ou seja, Santa Ana com Nossa Senhora e o Menino. As razões da associação parecem ser puramente devocionais. Os fundadores afirmam-se expressamente como “devotos de

---

especificidade própria. Remetemos para um trabalho posterior a globalização dos dados disponíveis sobre a encomenda leiga de retábulos.

<sup>1200</sup> Cfr. supra, p. 473.

<sup>1201</sup> Reg. 13, fl. 47.

<sup>1202</sup> Reg. 88, fl. 270v.

Santa Ana”, e mandam celebrar em sua honra, perpetuamente, uma missa oficiada solene no dia da festa. A relação com S. Cristóvão já não é tão explicitada, mas o santo é também homenageado com uma missa solene no dia, precedida por vésperas também solenizadas<sup>1203</sup>. Não é de excluir que fosse já adorado no local da capela, e que a permanência do orago fosse condição da concessão. Mas a fundação parece ter sido feita de novo: dizem os fundadores que querem “que a ditta Cappella seja edeficada a porta traveça do aguião antre a porta e o choro, a honra de Deos e de São Christovão”<sup>1204</sup>.

As restantes encomendas são bastante posteriores e cronologicamente próximas, pertencendo à segunda década do século XVI. Este facto leva-nos a conjecturar, apesar da escassez da amostra, que a prática em estudo conheceu o seu principal desenvolvimento num período posterior à fundação de Rui Figueira. Data de 1514 a encomenda de Isabel de Melo para a sua capela em S. Domingos de Lisboa: “hum Retauolo em que seja pintado o Espirito santo com as Imagens douradas e muito bem pintado e dourado”<sup>1205</sup>. Segue-se, em 1521, o pedido de Henrique Leme, para a sua fundação no mesmo convento: “hum Retaballo em que esteja Nossa Senhora da Anunciação de hua parte com os fieis de Deos, e da outra Deus Padre”<sup>1206</sup>. Por fim, em 1525, mas dando cumprimento, segundo refere, aos desejos da mulher falecida em 1517, temos a encomenda de Vasco Eanes Corte-Real, para a capela a fundar num dos mosteiros franciscanos, Lisboa ou Xabregas. Esta é a que mais pormenores fornece, quer quanto ao tema, quer quanto à proveniência do quadro quer, por fim, quanto aos motivos da escolha. O retábulo deveria ser composto por três cenas, sendo plausível que fosse um tríptico: na parte central, Nossa Senhora da Consolação, “que hé quando descerão Nosso Senhor da Cruz, que o ella tomou em seus braços”; de cada lado, respectivamente, a Anunciação e a Conceição. Explicita o fundador que teria de ser “de Flandres, muyto bom”. E considera importante mencionar que a presença de N. Senhora da Conceição se explica porque “D. Joana hera [dela] muito deuota”<sup>1207</sup>.

<sup>1203</sup> Reg. 171, fl. 16 (retábulo); fl. 17 v (sufrágios).

<sup>1204</sup> Reg. 171, fl. 15v; esta dupla invocação não volta a ser referida, e à frente diz-se mesmo que a vocação dela é S. Cristóvão.

<sup>1205</sup> Reg. 95, fl. 92.

<sup>1206</sup> Reg. 89, fl. 122v.

<sup>1207</sup> Reg. 106, fl. 469: “E mando que na dita Cappella ponham hum retabulo de Frandes muyto bom que tenha a Imagem de Nossa Senhora da Consolação no meio, que hé quando descerão Nosso Senhor da Cruz, que o ella tomou em seus braços; e de huma parte terá outra Imagem de Nossa Senhora de quando ao Anjo saudou; Na outra parte outra Imagem da Conceição de Nossa Senhora de que Dona Joanna hera muito devota: e lhe porão seus ornamentos como lhe a eles parecer bem porque tudo lhe Nosso Senhor agradecerá e lhe dará o galardão” (fl. 469).

Tentemos agora alinhar umas breves reflexões sobre o exposto. Em primeiro lugar, a temática dos retábulos presentes. Cingindo-nos às informações seguras, temos uma representação do Espírito Santo, duas de Nossa Senhora, sendo uma delas com “Deus Padre”, e um conjunto com S. Cristóvão e Santa Ana. Nas imagens de Nossa Senhora encontramos diferentes temáticas: a Anunciação (presente por duas vezes, uma das quais com os “fiéis de Deus”), a Consolação e a Conceição. Apesar de poucos, os retábulos em presença cobrem as principais áreas da devoção tardo-medieval, destacando-se as marianas. A devoção cristológica pode ser considerada presente na Anunciação, primeira fase do ciclo crístico<sup>1208</sup>. Para sermos rigorosos, devemos apontar que apenas em dois casos temos indicações de escolha devocional (Rui Figueira/ Beatriz Tavares e Joana da Silva). É possível, por exemplo, que fosse pré-existente a invocação do Espírito Santo na capela de Isabel de Melo, que ela re-funda a partir daquela que albergava o túmulo do avô. Também Henrique Leme nada avança sobre a razão da escolha da Anunciação, ao passo que noutra local do testamento se descreve explicitamente como devoto de Nossa Senhora do Rosário e membro da confraria desta invocação, situada no mesmo convento onde ficava a capela<sup>1209</sup>. Não será no entanto errado tomar as temáticas encontradas como prezadas, por vezes preferenciais, no conjunto da piedade destas personagens.

Não é fácil estabelecer paralelos com representações pictóricas de outras capelas fúnebres, desde logo porque são praticamente desconhecidas. Com as devidas cautelas, procurámos termos de comparação nos estudos disponíveis; alcançámos somente dois casos, díspares entre si, e com semelhanças e diferenças com o nosso. São eles o convento de S. Francisco do Porto e o conjunto de encomendas identificadas para capelas fúnebres da ilha da Madeira, em finais do século XV e primeiras décadas do século XVI<sup>1210</sup>. Reunimos no quadro que se segue uma síntese dos dados, organizados por grupo temático do motivo dos retábulos. Devemos contudo fazer algumas observações preliminares, que apontam as falhas e, apesar delas, as virtudes do trabalho. Em relação ao primeiro caso, servimo-nos de vários estudos monográficos sobre o

<sup>1208</sup> Assim a analisa, no mesmo campo da pintura, Dagoberto Markl, no seu estudo sobre os “ciclos”, na *História de Arte portuguesa*, dir. Paulo Pereira, vol. II, pp. 240-277, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995.

<sup>1209</sup> Reg. 89, fl. 141v.

<sup>1210</sup> Para a bib. utilizada, cfr nts. 1216, 1220, 1223. Reconhecemos obviamente as limitações deste *corpus*, pesem embora as vantagens referidas no texto. Ele representa apenas uma primeira tentativa de estudo comparativo, que para ficar completo precisaria de recorrer a levantamentos de facto quase inexistentes, entre nós. Mesmo um dos mais plausíveis instrumentos de trabalho, o *Inventário artístico de Portugal* (cujos volumes publicados não cobrem de resto todos os distritos) é desigual, de volume para volume, na descrição e datação das obras, para além de não se indicar, com frequência, as fontes dos dados.

convento e as suas capelas fúnebres, que não cobrem porém tudo o que nele existiu; em relação à Madeira, há que assinalar as particularidades deste espaço. Como refere Dalila Rodrigues, existia na ilha “um contexto peculiar”, que relevava das “estreitas relações entre a produção açucareira e a importação de pintura flamenga nas oficinas antuerpianas”<sup>1211</sup>. De facto, as encomendas identificadas são muito numerosas em relação a Lisboa; a proveniência flamenga e neerlandesa também está identificada para um maior número de obras. Pensamos no entanto que, apesar das divergências, as comparações tornadas possíveis por estes exemplos enriquecem a nossa análise, e que os paralelos são vários. Por um lado, o tipo de encomendantes. Em termos sociológicos gerais, é semelhante a pertença destes encomendadores às camadas superiores da sociedade – destacando-se os altos funcionários administrativos e os membros da média/ alta nobreza. Mas não ficam por aqui as semelhanças: veja-se por exemplo que Vasco Eanes Corte-Real, o único fundador lisboeta que manda encomendar o seu retábulo “na Flandres”, estava ligado, tal como os madeirenses, ao comércio atlântico. Era capitão das ilhas Terceira e Flores, e sabemos que fazia nelas comércio<sup>1212</sup>. Nesta época, tinha alguma importância a exportação de pastel dos Açores para a Flandres, entre outros locais<sup>1213</sup>. Por seu lado, um dos outros fundadores que refere o retábulo de forma detalhada, Henrique Leme, tinha também ligações com a Flandres, por via familiar (família mercantil, aliás)<sup>1214</sup>. As compras na Flandres, de resto, não eram apanágio dos senhores das ilhas: também Isabel de Lemos recorreu a elas, embora não para o retábulo mas sim, como vimos, para os castiçais do altar. As próprias temáticas representadas, com todas as limitações da análise, ganham em ser comparadas.

<b>Tema</b>	<b>Nome</b>	<b>Data</b>	<b>Local</b>	<b>Outras inform.</b>	<b>Refª bib./ docum.</b>
Espírito Santo	Isabel de Melo	1514	SDL		Reg. 96

<sup>1211</sup> “A pintura no período manuelino”, cit., p. 201.

<sup>1212</sup> Cfr. supra, pp. 280 ss..

<sup>1213</sup> Isabel Drumond Braga, “A circulação e a distribuição dos produtos”, p. 224, *Nova História de Portugal*, vol. V, pp. 195-247.

<sup>1214</sup> Cfr. nt. ao Reg. 106, em “Quadro total dos registos”.

[Espírito Santo] <sup>1215</sup>	Rodrigo Anes, “o Coxo”	1486	Ig. N. S <sup>a</sup> Luz da Ponta do Sol		Zagalo <sup>1216</sup> , 76
Adoração dos Magos c/ doadores	Francisco Ho- mem de Gou- veia e m.er. <sup>1217</sup>	antes 1529	Capela dos reis Magos do Estreito da Calheta	Escola neerlan- desa (?)	Zagalo, pp. 33, 34 e 78
Adoração dos Magos	Branca Teixeira	XV/ XVI	Ig. N. S <sup>a</sup> Conceição Machico	Bruges (?)	Zagalo, 82
Batismo de Cristo com doador(es)	João Carneiro <sup>1218</sup> (?)	fins XV, início XVI	Convento S. Fco. Porto		Cfr. nt. 90**
Descida da Cruz e doadores	Família Acciaiuoli <sup>1219</sup>	c.1515	Convento S. Fco. Funchal		Zagalo, 25-28
N.S <sup>a</sup> Anunc.+ fiéis de Deus / Deus Padre	Henrique Leme	1521	SDL	Díptico (?)	Reg. 89
No meio: N. S <sup>a</sup> Consolação; de um lado: Anun- ciação; do outro: N. S <sup>a</sup> Conceição	Joana da Silva	1517-1525	SFX/ SFL	“de Flandres muyto bom”. Triptico (?)	Reg. 106
Visitação de Sta. Isabel	Vasco Gil	1477	Convento S. Fco. Porto		<sup>1220</sup>
N. S <sup>a</sup> da Miseri- córdia c/ doador	João Fernandes de Amil <sup>1221</sup>	c. 1510	Misericórdia do Funchal		Zagalo, 28-29
N. S <sup>a</sup> Amparo	Brás da Câmara <sup>1222</sup>	1525	Sé Funchal		Zagalo, 35-36
S. Cristovão, Sta Ana com Sta. M <sup>a</sup> e N. S.or	Rui Figueira	1484	ig. Sta. Justa		Reg. 171
S. Brás com doadores	Brás Ferr <sup>a</sup> e Mécia Vaz	post.1525, mas ideal. c. 1483	Igreja de S. Brás da Calheta		Zagalo, 34, 76-77
S. Tiago com doadores	Simão ou João Gls da Câmara	1528-31 (?)	Ig. S. Tiago Menor (Socorro)	Triptico; escola por- tug.(?) <sup>1223</sup>	Zagalo, 36-37
Sta. M <sup>a</sup> Madalena	Isabel Lopes	1524	Sé		Zagalo, 62
S.Tiago Maior, SS. J <sup>o</sup> Baptista, Catarina de	Isabel e Leonor Álvares	1536/ 1552	Capela da Madre de Deus (Canço)		Zagalo, 80

<sup>1215</sup> Sobre este retábulo conhece-se apenas a encomenda testamentária, pois foi substituído posteriormente.

<sup>1216</sup> Zagalo= Henrique Cayola Zagallo, *A pintura dos séculos XV e XVI na Madeira*, Lisboa, Ac. Nacional de Belas-Artes, 1943

<sup>1217</sup> Hipotético: cfr. bib.cit.

<sup>1218</sup> Sobre os problemas de identificação do fundador, cfr. Carlos da Silva Lopes, “O doador pintado no retábulo da capela de S. João Baptista em S. Francisco do Porto”, *O Porto e os Descobrimentos*, pp. 191-203, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1972.

<sup>1219</sup> Hipotético: cfr. bib.cit.

<sup>1220</sup> Ivo Carneiro de Sousa, “Legados pios”, p. 108, nt. 52. O Autor refere ter mais indicações sobre a ornamentação das capelas, mas não a apresentar por estar fora da temática do artigo. Neste mesmo local apresenta ainda o caso de uma outra capela do convento, para a qual não fornece dados sobre instituição (data, pessoa), cujo altar estava decorado com uma imagem de Nossa Senhora em alabastro.

<sup>1221</sup> Hipotético: cfr. bib.cit.

<sup>1222</sup> Hipotético: cfr. bib.cit.

<sup>1223</sup> Interrogação de Zagalo, loc. cit; Dalila Rodrigues, op.cit., p. 213, refere a sua atribuição a Pieter Coecke van Alost.

Alexandria e António <sup>1224</sup>					
---	--	--	--	--	--

A inserção dos nosso retábulos num conjunto mais vasto permite verificar que, em termos temáticos, aqueles seguem tendências generalizadas. A representação do Espírito Santo é também relativamente pouco comum; a discrepância de datas poderá até corroborar a nossa hipótese de que a pintura na capela de Isabel de Melo seja herdada, e não mandada fazer por ela<sup>1225</sup>. A temática cristocêntrica é mais frequente nas capelas fora de Lisboa, onde está de resto presente sob a forma indirecta da Anunciação. Qual o sentido desta diferença, se é que ele existe, dado o pequeno número de casos em análise? Dada a importância dos sufrágios centrados em festas cristológicas<sup>1226</sup>, parece – nos arriscado concluir por um menosprezo da temática, em termos de representação pictórica. Mais certa é, neste sector, a importância da Virgem: as várias invocações do retábulo de Vasco Eanes Corte-Real contrapõe-se às representações mais particulares presentes na Madeira e no Porto. Os santos, por fim, têm uma presença mais significativa nos retábulos madeirenses, mas, em termos proporcionais, o caso lisboeta não fica atrás.

Um olhar diacrónico possibilita-nos outras conclusões, de novo todas limitadas pelo escasso número de casos. Em primeiro lugar, a temática santoral parece mais precoce que as restantes, em todos os locais; verifica-se, curiosamente, que o topo oposto da escala cronológica volta a registar prevalência desta temática. Depois, podemos constatar que a periodização acima aventada para o caso lisboeta condiz com o contexto global: à medida que avança o século XVI, torna-se mais frequente a encomenda de retábulos para capela fúnebres.

Refiramos ainda a distribuição por tipos de instituições de acolhimento. Em Lisboa, a distribuição privilegia largamente os conventos (mesmo considerando aqui também as outras duas capelas para as quais não conhecemos a temática do retábulo mas somos seguros da encomenda, ou seja, as de Guiomar Gomes e Isabel de Sousa): apenas duas igrejas paroquiais (Sta. Justa e Sta. Cruz do Castelo), contra quatro conventos, distribuídos paritariamente por franciscanos e dominicanos. Na Madeira, única comparação possível neste caso, inverte-se a situação: apenas temos um caso de capela fúnebre com retábulo no convento de S. Francisco do Funchal. A discrepância

<sup>1224</sup> Modificado, mas subsiste encomenda testamentária: Zagalo, op. cit., p. 80.

<sup>1225</sup> Cfr. supra, p. 502. A amostra é evidentemente demasiado pequena para que queiramos tirar daqui conclusões de maior alcance.

<sup>1226</sup> Cfr. supra, pp. 323 ss., 479 ss., 482-483.

explica-se talvez pela importância que teve a pressão dos povoadores no estabelecimento e embelezamento das paróquias, na ilha<sup>1227</sup>. O caso lisboeta mantém-se no entanto difícil de explicar até porque, como vimos, os conventos não açambarcavam o total das fundações mais ricas.

Um último caso, tornado claro através das comparações, suscita-nos algumas questões. Trata-se da presença dos doadores, muito frequente no exemplo madeirense e que ocorre também no Porto, num dos dois casos. Deve no entanto observar-se que em todos os casos em que se verifica a presença dos doadores, a fonte são os próprios quadros, que subsistiram até hoje. No caso madeirense, em nove quadros descritos a partir da obra existente<sup>1228</sup>, os doadores estão representados em cinco. No Porto, em dois casos, o descrito a partir da pintura existente contém o doador; e o conhecido por testamento nada tem a este respeito<sup>1229</sup>. Podemos concluir que o facto de as encomendas testamentárias não incluírem os doadores não implicaria a ausência dos mesmos? Ou seja, que é provável que a representação dos doadores fosse tomada como um hábito, não sendo necessário mencioná-la? A confirmar-se esta hipótese, os retábulos lisboetas, em que nunca há qualquer menção de representar os doadores, poderiam apesar disto contê-los. A confirmação desta hipótese, reduz o fosso que, neste particular, os separa da restante encomenda afim; teria ainda o interesse suplementar de provar que, em Lisboa como noutros locais, também do ponto de vista da representação pictórica, os fundadores estavam presentes na capela das “suas almas”.

Resta-nos referir o último conjunto de objectos directamente relacionados com o espaço sagrado da capela, ou sejam, as alfaias sacras e os paramentos. A historiografia tem ultimamente renovado a atenção sobre a função destes objectos, seja encarando-os

<sup>1227</sup> Alberto Vieira, “Funchal. Diocese do”, pp. 282-83, DHRP.

<sup>1228</sup> Dado que do encomendado por Rodrigo Eanes apenas subsiste a descrição testamentária.

<sup>1229</sup> Há uma outra representação pictórica com doadores em S. Francisco do Porto, que não incluímos por não ser certo que tenha estado associada, na origem, a um monumento fúnebre. Referimo-nos à “Senhora da Rosa”, pintura mural representando a Virgem daquela invocação com dois doadores. Estes são por vezes identificados com D. João I e D. Filipa de Lencastre, mas sem suporte documental; esta identificação mítica terá até talvez prejudicado a eventual associação a capela ou altar fúnebre. No entanto, o que nos interessa aqui salientar é que, mais uma vez, em caso de obra subsistente, estão representados os doadores (sobre ela cfr. Henrique Franco, “Pintura mural do século XV na igreja do extinto convento de S. Francisco, no Porto”, *Boletim da Academia Nacional das Belas-Artes*, XII (1943), pp. 56-58) e Fernando António Baptista Pereira, *Arte portuguesa da Época dos Descobrimentos*, pp. 47-48, s. l., C.T.T., 1996.

como manifestações de “benfeitoria litúrgica”<sup>1230</sup>, seja realçando, em correlação, o seu papel como “veículos de inserção” dos leigos na liturgia<sup>1231</sup>, seja, por fim, perspectivando-os como “adereços” dessa cerimónia também teatral que seria, nesta análise, a missa<sup>1232</sup>. Já tivémos a ocasião de realizar pequenas incursões analíticas por estas vias, em torno de casos mais ricos<sup>1233</sup>. Reiterando a sua importância em relação a uma visão unicamente museológica, aqui apresentaremos sobretudo um conspecto global do que encontramos na nossa amostra. Os resultados alcançados mostram como se mantinha importante, nestas fundações leigas, o “tesouro litúrgico” que tanta importância tinha nas doações a mosteiros pelos ricos magnatas da época do patronato leigo. Embora com modificações, os tesouros representavam a materialização de poderes ou protecções sagradas (mesmo mágicas), garantidas pela sua posse. Há um contínuo entre estes pólos aparentemente tão opostos, em termos de “conhecimentos devocionais”; ele comprova a manutenção de uma certa exigência de magnificência, da parte dos leigos (pelo menos alguns deles, nem sempre os “menos esclarecidos”), na *performance* litúrgica. Ela é tanto mais importante quanto, como vimos, as capelas tinham na sua “constituição institucional alargada”, a fortíssima componente de local de celebração de ritos (litúrgicos, se quisermos usar a linguagem eclesiástica) em benefício da alma proprietária dos bens e dos objectos sacros... Não é por acaso, de resto, que alguns destes objectos adquirem foros de “tesouro” renomado, como é o caso do mais esplendoroso de todos eles, a cruz principal da capela de Isabel de Sousa. Quase duzentos anos depois da sua doação, ela é referida no *Agiológio Lusitano* como “h a celeberrima Cruz, com as cinco chagas de ouro, esmaltadas de vermelho, que tem por pé a cabeça de Adão, com esta letra: ADAM PATER NOSTER, a qual manda que seja leuada todos os annos na procissão de Corpus, & nas solemnes, indo nella o Prelado, ou el-Rei, acompanhada de dous acolytos reuestidos, cõ castiças de prata, que deixou para isto”.<sup>1234</sup> De resto, lembremos como nos oratórios e capelas privadas de palácios e casas

<sup>1230</sup> Cfr. os trabalhos de Cl. Burgess, de forma geral; A. Brown, op. cit., pp. 100-04; R. Ward, op. cit., pp. 160-63; J. Middleton-Stewart, op. cit., 179 ss. ; numa perspectiva mais genérica de “mecenato litúrgico”, J.-P. Deregnaucourt, op. cit., pp. 370 ss.

<sup>1231</sup> Cl. Burgess, “Longing to be prayed for”, p. 49, p. 64; M. Staub, “Eucharistie et bien commun”, pp. 464 ss; R. Gaston, op. cit., p. 117; M. Bacci; op. cit., pp. 290-92; E. Duffy, *The stripping*, p. 330.

<sup>1232</sup> R. N. Swanson, “Medieval liturgy as theatre...”, dedicando bastante atenção aos acervos de capelas privadas.

<sup>1233</sup> Cfr. supra, p. e. p. 271.

<sup>1234</sup> AL, vol. III, pp. 789-90; cfr. análise supra, pp. 272 ss..



particulares, acima estudámos, a magnificência de alfaia e paramentos era uma constante, mesmo em leigos muito próximos das correntes reformistas...<sup>1235</sup>

Vários fundadores não descrevem os objectos sacros de que mandam dotar a sua capela, limitando-se a referências como “ornamentos em abastança pera ela” (Henrique Leme)<sup>1236</sup>, “todo o aparelho de calix, uestimenta galhetas e o al que for compridoiro” (Diogo da Fonseca)<sup>1237</sup>. Seguindo menções mais generosas, constatamos que o acervo básico terá sido o cálice e a vestimenta (com as várias componentes), que encontramos em fundações de pequena e média dimensão<sup>1238</sup>. Alguns fundadores acrescentam-lhe peças várias, como sejam as galhetas<sup>1239</sup>, as toalhas de altar<sup>1240</sup> e os turíbulos<sup>1241</sup>. Outros multiplicam estas peças, em quantidade e sumptuosidade. Fernão Martins Evangelho deixa um cálice de que descreve a preciosa feitura, duas vestimentas (uma em pano e outra em seda), três frontais de altar em vários materiais, mas todos com “feguras com os quatro Evangelistas”<sup>1242</sup>. Isabel de Melo deixa um cálice e uma patena em prata, descrevendo-o de forma inequívoca quanto à sua condição de “tesouro”: “e sera quanto maior e sera dourado (...) seja muito bem obrado”; as vestimentas, frontais de altar e toalhas, todas em materiais ricos, formavam conjuntos com a mesma decoração<sup>1243</sup>. Alguns fundadores doam além disto objectos mais específicos, como sejam as cruces, cujo material por excelência parece ser a prata. É dela feita a de Pedro Eanes Lobato, doada em 1438; a de João de Estremoz, em 1489. também; já Isabel de Sousa manda fazer para a sua capela um objecto de mais fino lavor, o que lhe valerá, entre outras coisas, a citação acima referida de Jorge Cardoso<sup>1244</sup>. Faziam conjunto com ela numerosas outras peças, num conjunto que não tem paralelo em nenhuma das outras fundações. Não se lhe comparava a própria capela de Álvaro Vaz, que era porém dotada

<sup>1235</sup> Cfr. supra, pp. 384 ss..

<sup>1236</sup> Reg. 89, fl. 122v.

<sup>1237</sup> Reg. 55, fl. 327. Fazem ainda referências deste tipo Afonso de Albuquerque (cálice e vestimenta própria, arca com tudo o necessário para a capela) (reg.1) e João da Fonseca (os ornamentos necessários) (reg. 111).

<sup>1238</sup> Catarina Gonçalves (reg. 29, de 1507), Guiomar Afonso (reg. 87, de 1494), Inês Vieira (reg. 94, de 1512), Lopo Lourenço (reg. 132, de 1477: apenas cálice); Rui de Figueiredo (reg. 170, de 1500).

<sup>1239</sup> João Gil (reg. 120, de 1505) e Margarida Afonso (reg. 142, de 1415).

<sup>1240</sup> Beatriz Fernandes (reg. 21, de 1511).

<sup>1241</sup> Pedro Eanes Lobato (reg. 164, de 1438).

<sup>1242</sup> Reg. 68, de 1491 (cfr. análise mais pormenorizada supra, p. 271).

<sup>1243</sup> Reg. 95, de 1514.

<sup>1244</sup> A descrição da fundadora comprova inteiramente tratar-se da cruz referida no *Agiológio*, e fornece ainda outros interessantes pormenores, como sejam o “do pau da Cruz”, confirmando a sua valia processional, e o das armas da instituidora: “ha cruz de prata grande toda chaa que tem por pee a cabeça d’Adam com homros e he aseentada em h a basa que tem h a corovilha em redor sem lhe falecer nenh a cousa e tem seu carro de cobre per honde o paa da cruz entra e as chagas nos nraços e pee sam de roixo e cre sobre chapas de ouro fino e tem ho titulo de prata e ho escudo das armas ao pee.” (CSCC, pp. 320-21).

de um avultado número de peças: dois cálices de prata, duas galhetas do mesmo material, uma campainha, uma pia de água benta com cadeia e hisope, duas vestimentas e dois frontais de altar a condizer, em cetim e em “pano de Flandres”<sup>1245</sup>. Há no entanto algumas dificuldades na análise dos objectos sacros da capela de Isabel de Sousa, já que o seu inventário, feito pela própria fundadora e escrito por sua mão, inclui muitos itens que seriam de serviço da igreja de Santa Cruz. Isto explica-se não só por terem sido doados por Isabel, mas também porque a capela fúnebre se situava na capela-mor e como tal nela se realizam as principais cerimónias. Com as devidas cautelas, tentemos então caracterizar, muito brevemente, o acervo que nos parece ser somente (ou principalmente) da capela fúnebre; remetemos para o capítulo seguinte a análise dos objectos doados para as festas comuns realizadas na capela. A referida cruz fazia parte de um conjunto de riquíssimas peças em prata, que compreendia castiçais, um turíbulo, uma “bacia grande pera a oferta”, “uma galheta que per hum bico lança vinho e per outro agua”, um cálice “grande dourado todo com sesi campaynhas pendentes per cadeas de maos de anjos”<sup>1246</sup>. A cruz, o cálice e a galheta estavam ornamentados com as armas de Isabel de Sousa. Os paramentos sacerdotais, todos em panos preciosos, ascendiam às três dezenas de peças<sup>1247</sup>; os panos vários para o altar e capela eram ainda mais numerosos<sup>1248</sup>. Alguns destes panos eram de fino labor: “manto de catim azul com a cruz per detras e per diante d’amarelo e per cima estrelas d’ouro e seda e com sua alva e todo comprimento”<sup>1249</sup>; “hum manto rrico de borcado de pelo cum a cruz detras de cardos d’ouro sobre cramisim e almatargas deste borcado antremetido com outro rraso e de pelo com seus colares e cordoens (...)”<sup>1250</sup>.

### 3. A capela e a comunidade

O envolvimento comunitário das capelas fúnebres como elemento estruturante das mesmas, e não como efeito colateral, foi re-descoberto e investigado por Clive Burgess de uma forma empiricamente sólida e teoricamente sugestiva<sup>1251</sup>. Na sequência das análises deste historiador, não é mais possível entender as capelas fúnebres sem

---

<sup>1245</sup> Reg. 13 (1513).

<sup>1246</sup> CSCC, pp. 320-321.

<sup>1247</sup> Idem, pp. 321-324.

<sup>1248</sup> Idem, pp. 324-329.

<sup>1249</sup> Idem, p. 324.

<sup>1250</sup> Idem, p. 322.

<sup>1251</sup> Cfr. supra, p. 321.

descrever e analisar as formas como elas providenciavam serviços à comunidade, tanto directamente, como pela sua simples existência. A tese foi comprovada por monografias locais, como a de A. Brown para a diocese de Salisbury e, em data muito recente, pela investigação temática de R. Ward<sup>1252</sup>. A partir da fundação de capelas na circunscrição diocesana de Norwich, entre meados do séc. XIII e a supressão, em 1547, esta última Autora investiga especificamente a dimensão comunitária das capelas, tendo em conta, em particular, um factor já identificado como crucial por Burgess: o tipo e a escala da comunidade envolvente. Rachel Ward considera necessária, para comprovar a dimensão comunitária, a prova de assistência ou interesse pelos ofícios e outras actividades das capelas e consegue ainda estender o inquérito às respostas activas dadas pelas comunidades às capelas.

Como facilmente se verificará, a nossa massa documental não é de molde a fornecer respostas deste teor, em parte porque essa não foi a direcção principal da nossa pesquisa. Como, no entanto, consideramos muito importante esta faceta da instituição capela, tentaremos coligir os dados possíveis no sentido de alcançar aquilo que os fundadores pensavam e consignavam a este respeito, bem como fornecer alguns comprovativos da aceitação dos fundadores de capelas como benfeitores, em contextos mais gerais. Assim, procederemos de início ao elenco das principais benfeitorias indirectas, isto é, aquelas que, mesmo que não tivessem por detrás essa intenção, contribuíam para a existência de um ambiente litúrgico mais rico. Num certo sentido, toda a consignação de cerimónias mais ricas ou fora do comum poderá ser entendida como uma “benfeitoria litúrgica”; esta é uma das insistências de Clive Burgess, no nosso entender pertinente. Tendo-a presente como pano de fundo, tentaremos porém isolar casos mais elaborados, talvez os mais prometedores em termos de dimensão comunitária, apesar da limitação das nossas fontes. Estudaremos por fim os casos em que os fundadores preconizam real e directamente benfeitorias litúrgicas e caritativas de ampla dimensão comunitária.

Uma prova *a contrario* que seria errado ignorar é a existência de capelas localizadas junto a altares de invocações específicas, cujos fundadores não manifestam qualquer interesse em promover a respectiva festa ou devoção. Já tivemos ocasião de nos referir a alguns casos destes, a propósito das imagens de altar<sup>1253</sup>. Não que esses fundadores se manifestem indiferentes a outras devoções que seriam pouco comuns na

---

<sup>1252</sup> Cfr. id..

<sup>1253</sup> Cfr. supra, pp. 321-322.

liturgia diária e que teriam público certo, a julgar pelo contexto devocional geral. Mencionámos o caso de Catarina de Lemos, cujos pedidos de “missas das Chagas”, por exemplo, se enquadram bem no que sabemos das preferências tardo-medievais<sup>1254</sup>. Parece no entanto plausível dizer que o facto de se sepultarem junto a um altar importante para a comunidade em nada os desvia do seu objectivo principal, centrado na sufragação da(s) alma(s) própria(s) da maneira que consideram mais eficaz.

Há no entanto vários outros casos em que se verifica a activa promoção do santo que se relaciona com a fundação, de modo a torná-lo “público”, no caso de ser uma invocação especificamente encomendada, ou contribuindo para reforçar devoções existentes e mais abertas à comunidade (como seja o caso dos altares). Vejamos então como se processavam estas diversas vias. No primeiro caso estão vários fundadores: Diogo da Fonseca, que, devoto de S. Cristóvão, dota a igreja do convento da Graça com uma capela desta invocação, providenciando o seu recheio litúrgico e artístico, e promovendo festas no dia do santo, bem como outras cerimónias menores em sua honra<sup>1255</sup>; Diogo Gonçalves do Prado, que “mandou fazer” uma capela e altar da Trindade, em S. Domingos de Lisboa (1472), mandando celebrar uma missa cantada no dia<sup>1256</sup>; Filipa Tibau (1515) que, para a sua capela a construir, junto capela do Espírito Santo, consigna a celebração de missas nos dias dedicados a esta invocação<sup>1257</sup>; João Martins Estorninho e Maria Eanes, que preconizam uma missa perpétua oficiada em dia de S. Roque, o patrono da capela que “tinham mandado fazer” na igreja de S. Pedro de Barcarena (1497)<sup>1258</sup>. Os benfeitores de imagens que parecem já existir são porém os mais numerosos. Decerto não seria fácil fundar locais novos em templos já antigos; por outro lado, a devoção podia ser precisamente àquela invocação, própria ou por tradição familiar. Seja como for, são vários os fundadores cuja preferência acarreta doações para um embelezamento da festa ou do culto em geral. Procuravam desta forma estabelecer ou reforçar um relacionamento especial com o santo patrono, como já referimos, a propósito de alguns deles – facto que tinha de passar necessariamente pelo reconhecimento comunitário. Assim, podemos mencionar Álvaro Vaz, na festa dos SS. Simão e Judas, na igreja de Santa Justa (1513)<sup>1259</sup>; Beatriz Fernandes, no altar de Santa

---

<sup>1254</sup> Cfr. supra, p. 480.

<sup>1255</sup> Cfr. supra, p. 471.

<sup>1256</sup> Reg. 58.

<sup>1257</sup> Reg. 71.

<sup>1258</sup> Reg. 124.

<sup>1259</sup> Reg. 13.

Catarina da igreja de Santa Cruz do Castelo, custeando a pregação (1511)<sup>1260</sup>; Gonçalo Lourenço de Gomide, que sustentará procissões solenes no convento da Graça nos dias dos três santos da sua devoção, João Baptista, Antão e Brás, que passarão pela sua capela (1410)<sup>1261</sup>; João Gil, cuja capela, desde 1505, pagava a celebração do dia do onomástico do fundador com vésperas e missa solene (Carmo); Maria Gonçalves (1470), que para a festa do mesmo santo consigna música de órgão, em N. Senhora da Graça. Saliente-se, a respeito deste último caso, que a música litúrgica foi um dos aspectos que mais beneficiou das encomendas cerimoniais das capelas fúnebres, no caso inglês<sup>1262</sup>.

Não temos notícia, entre os nossos fundadores, da forma mais frequente de transformar as capelas privadas num local de oração comunitária e mesmo de peregrinação: a aquisição de relíquias e o alcance de indulgências papais<sup>1263</sup>. Talvez João Afonso, já tantas vezes mencionado, tivesse em mente algo de semelhante, ao deixar à mulher o seu valioso conjunto de relíquias, com indicações para uso público; mas não há a menção expressa de que aquele deva ficar anexo à capela fúnebre fundada<sup>1264</sup>. É de qualquer modo importante mencionar alguns casos desta prática, já que investigação posterior poderá confirmar se nossos fundadores também a ela se dedicaram. Era, de resto, apanágio de figuras semelhantes a muitos deles. Um primeiro testemunho refere-se à capela funerária de João Rodrigues de Sá, o famoso alcaide-mor do Porto<sup>1265</sup>, que em 1391 obtém do Papa a concessão de indulgências várias para os visitantes da capela que pretendia fundar, num convento dominicano ou franciscano. Estas cobriam a frequência de um leque muito amplo de festas de Cristo (Natal, Epifania, Páscoa, Ascensão, *Corpus Christi*, Pentecostes), de Nossa Senhora (Nascimento, Anunciação, Purificação e Assunção) e dos santos patronos (S. João Baptista, SS. Pedro e Paulo), o que faria sem dúvida da capela um local frequentado, segundo os desejos do seu fundador<sup>1266</sup>. No outro extremo do período estudado – demonstrando a continuidade destas práticas – alcança graça semelhante o célebre cronista e cortesão Garcia de Resende. A bula papal tinha sido desta vez obtida

---

<sup>1260</sup> Reg. 21.

<sup>1261</sup> Reg. 83.

<sup>1262</sup> R. Ward, op. cit., pp. 70ss.

<sup>1263</sup> R. Ward, op. cit., p. e. 93; E. Duffy, *The stripping*, 287-89.

<sup>1264</sup> Cfr. supra, pp. 395-396.

<sup>1265</sup> Sobre ele, Luíz G. de Lancastre e Távora, “A heráldica da Casa de Abrantes. Sás e Lancastres, alcaides-mores do Porto desde o século XIV”, pp. 574 ss, *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. 32, fasc. 3-4, Set.-Dez. 1969.

<sup>1266</sup> Súplica ed. in PMV, III/ 1, pp. 591-92.

pessoalmente já que resultara da deslocação a Roma no seio da embaixada que D. Manuel enviou ao Papa Leão X; concedia indulgências a todos os que rezassem pelo fundador e seus defuntos diante da imagem de Nossa Senhora que adornava a sua capela, construída na cerca do convento do Espinheiro, nos dias das festas marianas<sup>1267</sup>.

Vale a pena referir, embora ultrapasse ligeiramente o nosso âmbito cronológico, um último caso, por ser dos exemplos mais acabados que conhecemos deste tipo de atitude. Todo ele tem bastante interesse, em termos de devoção dos leigos. Trata-se da capela dos Mascarenhas, no convento de Santo António de Alcácer do Sal. Este cenóbio, que pertencia à observância franciscana, foi construído graças ao patrocínio de Violante Rodrigues, viúva de Fernão Martins Mascarenhas, capitão de ginetes de D. João II, tendo início em 1524<sup>1268</sup>. O mecenato assim exercido deve inserir-se numa corrente bem mais vasta de protecção aos observantes de várias ordens feita pela média e alta nobreza, que teve particular expressão no Alentejo<sup>1269</sup>. A protecção aos observantes dada pelos pais resultou, no filho do casal, numa manifestação mais prosaica de religiosidade tradicional: a construção de uma sumptuosa capela fúnebre, adjacente ao corpo do convento<sup>1270</sup>. Este fundador, D. Pedro de Mascarenhas (1483-1555), desempenhou altos cargos cortesãos, entre o quais o de vice-rei da Índia e o de embaixador régio ao Papa e ao Imperador. Ora, na longa estadia na Cidade Eterna, esta exercera nele o seu poder de repositária de relíquias e indulgências habitual - tal como em Garcia de Resende e em Álvaro Vaz, um dos nossos fundadores<sup>1271</sup>. O embaixador trouxera de Roma várias relíquias e uma concessão do Papa Clemente VII, depois confirmada por Paulo III, para que se realizasse na sua capela uma festa solene no Domingo do Bom Pastor, com ofício duplex e jubileu<sup>1272</sup>. As relíquias romanas vinham de resto completar uma colecção iniciada pelo embaixador aquando de uma anterior missão, junto de Carlos V, onde obtivera, de carmelitas e dominicanos, relíquias das Onze Mil Virgens, invocação principal da capela<sup>1273</sup>. O Império era, por sua vez, um

<sup>1267</sup> Testamento in ed. cit., p. 61.

<sup>1268</sup> HS, 4, 251-252.

<sup>1269</sup> Maria de L. Rosa, “D. Jaime, duque de Bragança”, p. 325.

<sup>1270</sup> Sobre a capela, em termos estilísticos, contendo ainda uma biografia do fundador, de onde tirámos as informações do texto, Maria da Conceição Pires Coelho, “D. Pedro de Mascarenhas e a capela das Onze Mil Virgens em Alcácer do Sal”, *Brotéria*, 113 (1981), pp. 274-295.

<sup>1271</sup> Cfr. supra, p. 355.

<sup>1272</sup> João Baptista de Castro, *Mappa de Portugal antigo e moderno*, 2ª ed., t. III, p. 185, Lisboa, 1762-1763. HS, 4, 253, sem pormenores sobre a data da concessão, mas referindo que, na época do A., se fazia nesse dia uma feira franca. Não sabemos desde quando ela se realizava mas, pelo menos para o período referido, tal testemunha bem da repercussão que podia alcançar a festa religiosa de uma capela privada.

<sup>1273</sup> Maria da Conceição Pires Coelho, op. cit., p. 279.

segundo repositório de relíquias, particularmente quanto ao quase inesgotável espólio das Mártires de Colónia, tendo sido pólo de uma “sacra benfeitoria” desenvolvida ao alto nível das casas reais e imperiais<sup>1274</sup> - o que contexto que aumentaria ainda mais o prestígio de D. Pedro de Mascarenhas. A obrigação de colocar as relíquias na capela, adjacente ao morgadio deixado ao sobrinho, é solenemente estatuída no testamento de D. Pedro de Mascarenhas<sup>1275</sup>. O papel central que estas adquirem no património material e simbólico da família é suficiente para que também sejam referidas no testamento deste, em 1575<sup>1276</sup>, num costume que terá porventura continuação sucessiva.

Uma segunda modalidade desta prática, que revela igualmente a preocupação de envolvimento comunitário dos fundadores de capelas privadas, é a prossecução de indulgências não só para a fundação, mas para toda a casa religiosa em que esta se insere. Um testemunho claro de tal são as diligências movidas por Gomes Nogueira, nobre de Lisboa oriundo de uma família de funcionários régios, com importantes ramificações eclesiásticas<sup>1277</sup>. Este era administrador de uma capela fúnebre familiar na igreja de S. Lourenço de Lisboa, que fora fundada por um tio-bisavô. A família exercia sobre a igreja uma protecção mais vasta. No momento em que encetam as suas diligências, o templo encontrava-se em situação precária, necessitando de obras. E é assim que em 1427, aproveitando a deslocação a Roma do seu irmão Afonso, futuro fundador dos Lóios e arcebispo de Lisboa, Gomes Nogueira obtém do Papa uma indulgência para os visitantes da igreja, à qual o Pontífice já tinha concedido “preciosas relíquias do Santo”. Os visitantes deveriam contribuir para as obras a realizar<sup>1278</sup>. Vemos, pois, como paroquianos poderosos, longe de se fecharem nas suas capelas privadas, estavam dispostos a empregar os seus ganhos e influências ao serviço da comunidade paroquial.

No caso dos conventos, o patronato podia revestir formas semelhantes. O caso a estudar é o dos Viscondes de Ponte de Lima que, possuidores de uma rica capela

<sup>1274</sup> Em 1517, o imperador Maximiano oferecera a D. Leonor o corpo de Santa Auta, que a Rainha colocara no Mosteiro da Madre de Deus, desenvolvendo um impressionante culto à santa (Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor*, pp. 499-500 e 506-509; em 1534 o imperador Fernando I da Áustria enviara a Joana, princesa de Portugal, além da relíquia de Santo Hermagoras, duas cabeças das Onze Mil Virgens (AnneMarie Jordan Gschwend, “A Habsburg relic for the monastery of Valbemfeito, Óbidos”, pp. 573-575, *Póvoa do Varzim. Boletim Cultural*, vol. 26 (1989), nº 2, pp. 573-591).

<sup>1275</sup> Idem, pp. 291.

<sup>1276</sup> Que consultámos em IAN/ TT, *JCRLP*, lvº 960, fl. 352.

<sup>1277</sup> RCG, pp. 135-136; Mário Sérgio Farelo, *O cabido da Sé de Lisboa e os seus cónegos (1277-1377)*, pp. 100-101, dissert. de mestrado em História Mediev. apres. à FLUL, Lisboa, 2004.

<sup>1278</sup> Súplica ed. em MPV, IV, p. 233 (doc. 1145). Sobre as circunstâncias de obtenção da mesma cfr. também A. D. Sousa Costa, *Bispos de Lamego e Viseu*, pp. 193-206.

fúnebre no convento da mesma localidade, exerciam a sua protecção sobre todo o conjunto, fundado pela linhagem (1495). Na verdade, havia uma grande osmose entre os fundadores e o convento, a ponto de o selo conventual ostentar uma interessantíssima mistura de símbolos: um frade com as mãos sobre o peito segura um escudo com as armas dos Viscondes, circundado pelo moto de S. Bernardino de Sena e S. João Capristano...<sup>1279</sup> Esta osmose reproduziria porventura, em parte pelo menos, o domínio cerrado que o Visconde e os seus descendentes exerceram sobre a localidade, a vários títulos<sup>1280</sup>. Seja como for, os poderosos Viscondes desempenharam de forma aberta o seu patrocínio sobre o convento, preocupando-se com a dimensão comunitária e não só com o engrandecimento da sua capela privada. Esta, de facto, tinha desde o início privilégios e indulgências especiais. Sabemos também que a família possuía meios de celebrar privadamente a missa, em princípio na sua residência local: pelo menos Leonel de Lima, o primeiro Visconde, tinha em casa um altar portátil, o que podia ser interpretado como mais um sinal de uma postura religiosa elitista e distanciada da comunidade local<sup>1281</sup>. Mas logo desde muito cedo os patronos alcançaram privilégios litúrgicos para todo o convento: em 1515 D. Francisco de Lima, o herdeiro de Leonel, empenhou-se directamente junto de um núncio papal presente Portugal, para obter quarenta dias de perdão a todos os que visitassem a igreja nas festas de N. Senhora da Conceição, de Santo António, e dos Santos Reis<sup>1282</sup>. Por outro lado, se bem que não existam testemunhos anteriores, sabemos que, pelo menos nos séculos XVII e XVIII, a capela dos Viscondes tinha claras dimensões públicas. Era visitada por muita gente, atraída tanto pela imagem de N. Senhora da Piedade como pelo Espinho da Coroa de Cristo, que lhe deixara o fundador. Este fora ainda rapidamente transformado em relíquia de salvação colectiva, levada pelas ruas em procissão, ao suplicar-se por boas condições atmosféricas para a agricultura<sup>1283</sup>...

Retornemos agora directamente aos nossos fundadores, para analisar um conjunto nos quais a dimensão comunitária assume uma importância tal que fazem prescrições expressas nesse sentido. Uma das mais importantes é a preocupação com o

---

<sup>1279</sup> HS, III, p. 384.

<sup>1280</sup> Sobre o fundador, primeiros descendentes e inserção local, cfr. H. Baquero Moreno, “Um fidalgo minhoto de ascendência galega: Leonel de Lima”, *I Colóquio Galaico-Minhoto*, vol. 1, pp. 259-274, Ponte de Lima, Associação Cultural Galaico-Minhota, 1981; Luís M. Duarte, “Leonel de Lima: o bando e o barco”, *Revista Portuguesa de História*, t. XXXI, vol. 1 (1996), pp. 371-392.

<sup>1281</sup> Concessão de 1431, Novembro 11, em ASV, RL, lvº 306, fl. 291.

<sup>1282</sup> HS, III, 386-7.



auxílio que o capelão “privado” podia fornecer ao “culto divino” do templo onde se inseria a capela. A revisão historiográfica do perfil dos sacerdotes encarregues das capelas fúnebres tem demonstrado que estes nem sempre se isolavam em torno dos seus benefícios, tal como não eram infalivelmente clérigos pobres, sem outro recurso<sup>1284</sup>. Em função, de resto, dos próprios fundadores de capelas, que lhes preconizavam serviço comunitário e que punham condições de sabedoria litúrgica, formação e boa conduta moral, para o desempenho dos cargos. Tal verifica-se, de facto, no nosso caso: Pedro Eanes Lobato, João da Fonseca, Maria de Rebelo e Isabel de Sousa estabelecem que os capelãos das suas fundações deverão participar no serviço litúrgico das paróquias onde estas se localizam<sup>1285</sup>; João do Rego exige do seu capelão que seja “clérigo de bom viver, e escolar em gramática, teologia ou canônes”<sup>1286</sup>.

As benfeitorias litúrgicas podiam tomar formas mais específicas: colaboração ou dotação perpétua de certas cerimónias. Frequente era a manutenção de lâmpadas permanentemente acesas nas igrejas, ou face a altares específicos: no primeiro caso está Afonso Fernandes, na igreja de Santa Cruz do Castelo (1511)<sup>1287</sup>; João Afonso, em S. Francisco, refere-se directamente ao altar de N. Senhora da Piedade<sup>1288</sup>; Martim Garcia de Oliveira, ao “crucifixo” da Igreja de S. Bartolomeu da Charneca (de sábado até domingo, ao fim da missa)<sup>1289</sup>. Mais frequentes são, porém, na nossa amostra, as doações para cerimónias da Semana Santa, a época comemorativa por excelência desse viático tão fundamental à existência destas instituições. Podia revestir a forma de doação de objectos: Catarina Gonçalves doava à a sua capela uma bacia que servia anualmente nas “Endoenças”<sup>1290</sup>. Fundadores havia que se preocupavam com o abrilhantamento dos cerimoniais: as capelas de Nicolau Filipe, na igreja de S. Julião<sup>1291</sup>, e de Martim Garcia de Oliveira, acima referida, custeavam perpetuamente a vela e a lâmpada, respectivamente, que iluminavam o sepulcro de Quinta Feira Santa<sup>1292</sup>. Outros, por fim, adjudicavam às suas fundações e aos seus sucessores a própria realização das cerimónias. Referimo-nos a Diogo Delgado, que estatui que o

<sup>1283</sup> Procissão: HS, III, 386; afluência: AL, I, 419.

<sup>1284</sup> Cfr. supra, p. 434, nt. 907.

<sup>1285</sup> Respectivamente, reg. 164, 111, 147 e 96.

<sup>1286</sup> Reg. 117, fl. 138v.

<sup>1287</sup> Reg. 4.

<sup>1288</sup> Reg. 107.

<sup>1289</sup> Reg. 156.

<sup>1290</sup> Reg. 44, de 1500 (S. Vicente de Fora).

<sup>1291</sup> Reg. 160 (1521).

<sup>1292</sup> Sobre esta cerimónia cfr. Fernando Melo Moser, op. cit., e p. 520, nt. 1312.

administrador da capela lave os pés de três pobres, em público e com as próprias mãos, dando-lhes ainda esmola, na “Quinta Feira de Lava-Pés”<sup>1293</sup>.

A maior benfeitora litúrgica do nosso conjunto de fundadores é, sem dúvida, Isabel de Sousa. Já tivemos ocasião de referir, sob diversos prismas, a variedade e complexidade da acção mecénica desta senhora, na igreja de Santa Cruz do Castelo<sup>1294</sup>. Concentremo-nos agora nos aspectos em que a capela por ela fundada, e as doações agregadas, vieram trazer a possibilidade de uma vivência litúrgica mais rica ao templo e comunidade de inserção.

O documento de fundação, em si, é apenas uma gota de água no conjunto vastíssimo das “intervenções de consequência litúrgicas” de D. Isabel: estatui que deverá ser celebrada missa de requiem, cantada, quotidiana, em sufrágio da sua alma; no fim, os beneficiados deverão rezar um responso, também “entoado”, lançando água benta sobre a sua sepultura, e dizendo determinadas orações<sup>1295</sup>. Nele a fundadora estabelece ainda cerimónias específicas para dia de Finados, que em nada divergiam das celebradas noutros locais e não implicavam particular participação comunitária

A maior parte dos dados chegam-nos através de uma documentação generosa, mas que não é directamente litúrgica. Por um lado, este facto chama-nos a atenção para as limitações dos trabalhos baseados apenas em testamentos; e põe-nos também problemas de interpretação dos dados. De facto, é nas observações de D. Isabel vai anotando no seu “livro da capela”, quanto ao processo de fundação, e nos inventários existentes, que colhemos os dados mais relevantes sobre a benfeitoria litúrgica da rica senhora. Não é fácil discernir entre o papel de benfeitora e a posição de autoridade financeira das obras<sup>1296</sup>; e não se consegue destrinçar totalmente o que pertencia à capela e à igreja... Tentaremos organizar a nossa análise em torno das principais cerimónias referidas.

A devoção de Isabel de Sousa era fortemente centrada na Paixão. A própria carta de fundação abre pela expressão deste sentimento: “primeiramente conhecendo eu como ho Santissimo Sacramento do altar he de maior virtude que todas as outras cousas que pella almas se possam offerecer...”<sup>1297</sup>. Em consonância com ele, as festas para as quais deixa quase todos os objectos sagrados são as directamente relacionadas com a

<sup>1293</sup> Reg. 56 (1518, na ig. de Santa Maria dos Olivais).

<sup>1294</sup> Cfr. supra, pp. 292 ss., pp. 377-378.

<sup>1295</sup> Cfr. supra, p. 327.

<sup>1296</sup> Cfr. supra, pp. 292 ss., pp. 377-378.

<sup>1297</sup> Reg. 96, pp. 144-145.

Paixão de Cristo: as cerimónias da Semana Santa e as festas da Vera Cruz. Estas últimas parecem ter assumido um particular relevo na religiosidade de Isabel de Sousa, sendo mesmo provável que a devoção à Cruz estivesse na origem de tudo, explicando porque procurara a aia da Rainha sepultura na igreja de Santa Cruz do Castelo<sup>1298</sup>. Começamos então por aqui a nossa análise.

A doação de objectos enquadra-se numa intervenção mais activa e global da fundadora em prol da Vera Cruz, que em parte já estudámos: manda edificar um altar a ela dedicado, patrocina a constituição e funcionamento de uma confraria própria e, por fim, sacrifica bens materiais e litúrgicos da sua capela em ordem à prosecução do culto<sup>1299</sup>. Este tinha a sua principal expressão nas duas festas da Cruz, a 3 de Maio (Invenção) e a 14 de Setembro (Exaltação)<sup>1300</sup>. Ambas se encontram devidamente diferenciadas na documentação, constando do inventário de bens doados “hum pano de çatim afeiçãoada pera hum pee de pao em que se poeem a cruz polas festas de Setembro”, e “huum pano de laa com seda que tem os quatro avangelistas em h a cruz, e ho cordeyro em meo o qual se arma sobr’ elo altar do muro per dia da Vera Cruz de Mayo”<sup>1301</sup>. As festas deviam ter um grande riqueza cerimonial e mesmo aparato cénico, tornado possível pelos objectos que lhes são explicitamente assignados ou com elas relacionáveis, no inventário<sup>1302</sup>. Poderemos mesmo supôr que nelas tinha lugar algum tipo de representação, fosse de drama litúrgico ou mesmo de teatro sacro. Apenas conseguimos apurar - pois, no contexto do presente trabalho, não pudémos aprofundar o tópico - que, no século XIII, na corte papal, se celebrava uma cerimónia de exaltação da Santa Cruz, com procissão, e adoração da relíquia do Santo Lenho em tudo semelhante à de Sexta-feira Santa<sup>1303</sup>.

Vejamos como se processava a cerimónia. Nos muros da igreja eram dispostos panos historiados. Isabel de Sousa oferece vários panos de Tournai, dois com a “estorea

<sup>1298</sup> De facto, pelo menos do ponto de vista familiar, não outras razões para tal, pois Isabel de Sousa parece ter sido oriunda de Beja (CSCC, p. 60).

<sup>1299</sup> Sobre estes aspectos, cfr. *supra*, pp. 377-378.

<sup>1300</sup> Mario Righetti, *op. cit.*, vol. II, pp. 343-47.

<sup>1301</sup> Reg. 96, respectivamente p. 328 e 329 (a descrição do pano das festas de Setembro tem pormenores suplementares).

<sup>1302</sup> O inventário das peças da capela é tipológico (peças de prata, paramentos, toalhas e panos vários, peças de maior dimensão, a que poderíamos chamar cénicas ou decorativas). As peças relativas ao culto da Vera Cruz encontram-se assim no meio das outras, sendo por vezes expressamente designadas como tal; noutros casos, sobretudo na secção das “peças cénicas”, seguimos, para a atribuição dos objectos a cada festa, a sequência do inventário e a lógica dos objectos referidos.

<sup>1303</sup> Mario Righetti, *op. cit.*, vol. I, pp. 346. Não encontramos nada a este respeito em R. Donovan, *The liturgical drama in medieval Spain*, Tronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1958.

de cosdres (?)”, um outro “de feguras de vistidos vermelhos”<sup>1304</sup>. O altar, que a fundadora mandara fazer, decorando-o com anjos<sup>1305</sup>, era armado nos dias de festa com o pano de figuras “dos Quatro Evangelistas e Cruz”, acima referido. Graças às doações de Isabel de Sousa, a festa contava ainda com um dispositivo cénico, que se colocava face ao altar: “hum monte em que se poem a Vera Cruz grande de madeyra pintado d’ouro bornido com tres anjos asi d’ ouro bornido pintados”<sup>1306</sup>. Do mesmo modo, a procissão que então se realizava era abrilhantada com as peças da fundadora: a cruz, que era a rica peça pertencente à sua própria capela<sup>1307</sup> - numa associação de intenso valor simbólico -, era levada com a base envolta num “pano de cetim branco (...) e tem nos canos rrosas e cravos de ouro e seda”<sup>1308</sup>; parecem também referir-se a esta cerimónia um conjunto de panos de cetim e tafetá, para os “cestos das fogaças”<sup>1309</sup>. Resta mencionar que os celebrantes tinham à sua disposição paramentos sumptuosos, a julgar pelo exemplo inventariado: uma capa de brocado carmesim que Isabel de Sousa tinha pedido ao próprio rei “pera serviço da Vera Cruz”<sup>1310</sup>; e que o altar contava ainda com várias peças para o serviço quotidiano, fora das festas principais<sup>1311</sup>.

Analisemos agora a forma como as benfeitorias de Isabel de Sousa enriqueceram a celebração das cerimónias pascais. Os objectos assim reunidos formam um conjunto impressionante e raro, na nossa documentação; as linhas que se seguem são apenas uma primeira abordagem, no sentido de clarificar o papel da fundadora enquanto benfeitora. Seria importante a realização, a partir deles, de estudos no campo do cerimonial e da liturgia pois, para além de serem um importante testemunho da participação dos leigos no cerimonial da paróquia, têm o interesse intrínseco inerente às suas funções litúrgicas.

O conjunto de longe mais significativo de objectos destinava-se aos rituais de Quinta e Sexta-Feira Santas, mas nem sempre é fácil discernir entre eles as respectivas utilizações. O “sepulcro”, que tanto podia servir para a “reservatio” de Quinta como

<sup>1304</sup> CSCC, pp. 328-29.

<sup>1305</sup> CSCC, p. 140: ao resumir as obras, menciona que “tem ordenado de poer ha Vera Cruz honrradamente em huum altar pera a qual cousa ja tem fectos anjos e outras despesas na dita Vera Cruz”.

<sup>1306</sup> CSCC, p. 331; seria para este dispositivo que servia a vara “em que se poem a cruz grande pola festa de Setembro diante do altar da Vera Cruz” (idem, p. 332); nesse caso, talvez o “monte” servisse apenas para esta festa. Todo o conjunto, tal como o das festas da Paixão, que referiremos de seguida, merece bem uma investigação aprofundada, que não cabe nos limites deste trabalho.

<sup>1307</sup> As festas da Vera Cruz contam-se entre o conjunto para o qual a fundadora dá autorização de uso da cruz da capela (CSCC, p. 169; sobre este assunto, cfr. supra, p. 378)

<sup>1308</sup> CSCC, p. 327.

<sup>1309</sup> CSCC, p. 328.

<sup>1310</sup> CSCC, p. 322.

<sup>1311</sup> Entre os frontais doados, contava-se um de cetim azul só para serviço a este altar (CSCC, p. 325); refere-se ainda um “esperável de altar”, de fabrico precioso (id., p. 327).

para a “depositio” de Sexta<sup>1312</sup>, ocupava um lugar central. Em torno dele montava-se uma verdadeira encenação. Existiam vários mantos, lençóis e toalhas para o cobrir<sup>1313</sup>; “muitas” bandeiras de linho preto; “quatro panos de homens armados pintados de prata e ouro e trinta e dous armados per si pera diante do sepulcro” (não se percebendo se seriam figuras destacadas); um estrado de castanho, com degraus, para o colocar; uma vara para armar o portal à sua frente; e, por fim, uma estrutura em forma de “portal”, “feyto de çatim preto e bocasi feito como de cantaria”, e coroada por uma cruz prateada<sup>1314</sup>. São descritos logo após estas peças aquilo que pensamos serem pequenas estátuas, um imagens para dispôr no conjunto: seis anjos, cinco “Jesuses de rrasos borlados [sic] que se poem polos panos nas endoenças”, oito imagens de Jesus em madeira, uns dourados, outros pintados, e um sol<sup>1315</sup>.

Isabel de Sousa doara ainda um vasto elenco de objectos sacros destinados às mesmas cerimónias: um cofre “de Flandres” que, a julgar pela descrição, seria destinado às partículas consagradas na missa de pré-santificados<sup>1316</sup>; uma “tumba” para os Sagrados Óleos<sup>1317</sup>; bacia, de Flandres também, e cântaros, para as “águas das endoenças”; castiçais e “ciriais”, para a mesma ocasião<sup>1318</sup>. Um vasto conjunto de tecidos e objectos pretos contribuía para alcançar uma atmosfera de luto, própria da ocasião. Dessa cor era a “vestidura (...) pera a tumba em que levam o sacramento ao sepulcro com quatro fundas de seda (?) preta pera cobrir os paos da tumba”<sup>1319</sup>; eram-no ainda os panos para cobrir o altar-mor, para tapar os outros altares e retábulos, e mesmo para revestir as paredes do templo<sup>1320</sup>. Para ser colocado sobre a porta da capela-mor existia uma “letreiro de letras douro sobre pano preto”<sup>1321</sup>; e para a da igreja, um que seria semelhante, embora não tenhamos a sua descrição completa<sup>1322</sup>.

Para além da omnipresença nas festas pascais e da Vera-Cruz, Isabel de Sousa seria ainda recordada, através dos objectos doados, num significativo número de outras festas do calendário anual. Deixara um “frontal de çatim azul” ao altar de N. Senhora da

<sup>1312</sup> Sobre estas cerimónias, e alguma dificuldade de diferenciar os adereços de uma e outra, F. Melo Moser, op. cit.. Estudaremos o assunto mais a fundo no citado trabalho sobre Fernão Lourenço.

<sup>1313</sup> CSCC, p. 324 e 327.

<sup>1314</sup> CSCC, p. 330 e 332 (estrado e vara).

<sup>1315</sup> CSCC, p. 330.

<sup>1316</sup> CSCC, p. 329: “hum cofre de Frandes comprido de duas fechaduras pera teer o sacramento enquanto se faz ho sepulcro pela somana santa”.

<sup>1317</sup> CSCC, p. 330: “h a tumba pintada de branco e oleo do sacramento das endoenças”.

<sup>1318</sup> CSCC, p. 331.

<sup>1319</sup> CSCC, p. 320.

<sup>1320</sup> CSCC, pp. 330-331 (nem sempre é fácil distinguir a exacta funcionalidade de cada um).

<sup>1321</sup> CSCC, p. 330.

Conceição<sup>1323</sup>; para a festa de N. Senhora das Candeias, legara uma imagem da Virgem para a procissão<sup>1324</sup>, bem como toalhas e uma mesa, para a benção das candeias<sup>1325</sup>; a preciosa cruz da sua capela podia sair da igreja em procissão, além do já referido, na festa de *Corpus Christi* e em procissões solenes que contassem com a presença do rei e do arcebispo<sup>1326</sup>. Por fim, tinham sido doados objectos vários, para solenidades não especificadas: panos para quem levasse a cruz ao pescoço, em procissão<sup>1327</sup>, bandeiras de cores múltiplas<sup>1328</sup>, bancais para cobrir as traves da igreja nas festas e armar o portal do altar-mor<sup>1329</sup>.

Terminemos este estudo de caso pela menção à última componente das benfeitorias de Isabel de Sousa, constituída pelo vasto conjunto de obras de restauro e beneficiação que realizou em Santa Cruz do Castelo. Uma parte delas, que já estudámos, prendem-se, como seria de esperar, com o arranjo da própria capela sepulcral<sup>1330</sup>. O facto desta se situar no altar-mor contribuiu, logo à partida, para que a sua realização redundasse em benefício comunitário. A rica senhora realizou porém muitas outras que tiveram a mesma consequência, não beneficiando a sua capela a não ser de forma indirecta. Entre as principais, temos o melhoramento dos altares laterais, com doação de retábulos<sup>1331</sup>, a instalação de órgãos<sup>1332</sup>, a construção de uma capela dedicada a Santa Maria<sup>1333</sup>, e o arranjo do adro, com aposição de uma cruz no centro e um altar no muro<sup>1334</sup>. O caso em estudo constitui, portanto, um exemplo claro, entre outros que mencionaremos de seguida, de como a construção de capelas fúnebres não

---

<sup>1322</sup> CSCC, p. 331.

<sup>1323</sup> CSCC, p. 325.

<sup>1324</sup> CSCC, p. 330.

<sup>1325</sup> CSCC, respectivamente p. 327 e p.333.

<sup>1326</sup> CSCC, p. 169.

<sup>1327</sup> CSCC, p. 332.

<sup>1328</sup> Idem: “mea duzia de bandeiras de tafeta roixo e branco das festas e tres de bocasi vermelho com cruces no meo prateadas e outra de linho branco e vermelha todas com seus cordoees e varas”.

<sup>1329</sup> CSCC, p. 328: “oyto bancaaes de rras de seis couados cada hum d’alto e dous de largo feitos per medida dos esteos da ygreja pera se cobrirem polas festas e se armar ho portal da capelaa moor e dous sam de tampo branco e seis de uerde e sam guarneçidos como lhe faz mester”.

<sup>1330</sup> Cfr. supra, pp. 507-509.

<sup>1331</sup> CSCC, p. 140.

<sup>1332</sup> Idem.

<sup>1333</sup> CSCC, p. 334: a capela é mencionada no elenco dos documentos que ficam a cargo do tesoureiro: “a doaçam que me foy feita da capela de Santa Maria que eu fiz”. No *AL*, Jorge Cardoso refere que se tratava de uma “capela colateral” que lhe fora doada pelo prior e beneficiários da igreja. Tratou-se provavelmente de uma beneficiação de fundo.

<sup>1334</sup> CSCC, p. 166 e p. 277. Isabel de Sousa conseguiu ainda tornar-se proprietária de umas casas situadas junto ao adro da igreja, onde havia obrigação de aposentadoria de fidalgos (não esqueçamos que a igreja se situava na alcáçova do castelo), de modo a cessar com ela, pois os cavalos estragavam o chão (id., p. 276).

resultava necessariamente numa deterioração do espaço comunitário, antes pelo contrário.

Podemos portanto interrogar-nos sobre a forma como seriam interpretadas modificações arquitectónicas como as que mencionámos neste último caso, ou as mais esporádicas que temos vindo a elencar, quanto a outros fundadores: arcos, pinturas e inscrutações, retábulos... Se o nosso feed-back é escasso, em Lisboa, dois casos de uma cidade com que, na época em estudo, ela tinha grandes afinidades – Évora – permitem-nos um interessante paralelo. Aqui, as obras realizadas pelos fundadores ou administradores de capelas privadas revestem facetas claramente positivas, e são entendidas como “boa obra” pelos eclesiásticos dos templos em que aquelas se localizam. Por outro lado, os dois benfeitores em questão têm grandes semelhanças, em termos de perfis sociológico e devocional, com os que isolámos na nossa amostra.

Vejamos em primeiro lugar o caso de Garcia de Resende, cuja capela já referimos sob este mesmo prisma da dimensão comunitária. Para além do caso em si, é bastante interessante, ainda, uma interpretação historiográfica recente, extremamente válida sob o ponto de vista da história de arte, mas que incorpora algumas das leituras mais comuns quanto às capelas privadas, que temos tentado contornar<sup>1335</sup>. O cronista ordena a construção de um edifício especialmente destinado a ser sua capela fúnebre, e da linhagem, que deveria localizar-se na cerca do mosteiro jeronimita do Espinheiro. Este desejo foi interpretado no referido estudo como um misto de humildade e soberba. Enquanto a primeira se revelava pela localização no espaço exterior, imitando um pouco o ideal eremítico dos frades jerónimos, e possuindo uma segunda manifestação na eleição do patronato de Nossa Senhora do Egipto, a segunda evidencia-se pela vontade de distanciamento face aos restantes tumulados no mosteiro: enquanto estes “tinham uma lembrança conjunta nas orações diárias da comunidade religiosa, o isolamento da sua capela obrigava a uma lembrança individual sempre que os monges passeavam pela cerca e nela se detinham, em descanso (...) ou em meditação”. Estaria ainda presente um “aspecto de individualismo”, que o Autor associa depois, em termos de espiritualidade, à *devotio moderna*<sup>1336</sup>.

Deve salientar-se, desde logo, que a sepultura no interior não implicava necessariamente lembrança colectiva. O mosteiro do Espinheiro é mesmo um exemplo

<sup>1335</sup> José Custódio Vieira da Silva, “O mudejarismo”, cit..

<sup>1336</sup> Idem, pp. 260-261.

de espaço interno “retalhado” em múltiplas recordações individuais e linhagísticas<sup>1337</sup>. Mas o mais importante, no entanto, talvez seja dar atenção às próprias palavras do fundador, e enquadrá-las no acto que estava a praticar. Garcia de Resende situa-se na fase em que já encontrámos muitos dos nossos fundadores: no termo da vida, tem de começar a usar os “meios de salvação” que Deus lhe colocara ao dispor<sup>1338</sup>. É neste directo contexto que propõe a construção da sua capela fúnebre como uma espécie de “ermo”, destinado também a servir de local de meditação aos frades. Vale a pena seguir a expressão deste experiente manejador de palavras: “olhando como o dito mosteiro de Nossa Senhora tinha necessidade de uma casa ou capela boa e devota, apartada da dita igreja, dentro da cerca de ela, para os padres em ela haverem de orar e fazer suas devoções, como de confissões, como de suas honestas consolações, refrigerios em especial, para em ela celebrarem o ofício divino, quando com maior devoção se sentissem e necessidade tivessem, portanto, ele, dito Gracia de Resende à sua propria custa, sem outrem com ele entrevir, ordenou e fundou, edificou, dentro na cerca do dito mosteiro, no canto dele, sobre a parede, uma ermida ou igreja pequena (...)”<sup>1339</sup>. Após uma pormenorizada e, para nós, preciosa descrição da capela, seguem-se as condições de uso fúnebre, em termos contratuais. O pedido de sufrágios, contudo, volta aos termos de uma compreensão “benfeitorial” e de “comunhão”, dos actos em realização (o que, como tentámos demonstrar, não os tornava nem menos “sérios” nem menos constrangedores): “O que por amor de Deus e de Nossa Senhora pedia por caridade aos ditos, presentes e vindouros, que assim para esta pequena esmola, como por outras que com a ajuda de Nossa Senhora espera fazer ao dito mosteiro, que, quando se ajuntarem na dita ermida em seus sacrifícios e devotas orações, hajam memoria dele, Garcia de Rezende, e encomendem sua alma a Nosso Senhor, como nas outras orações e sufragios que fizerem em o dito mosteiro”<sup>1340</sup>...

O segundo caso, relativo à capela do Esporão na Sé de Évora, é menos rico em leituras abrangentes, mas parece-nos demonstrativo, na clareza dos documentos de empreitada, de como as próprias comunidades podiam tirar partido das obras realizadas nas capelas privadas. Neste caso concreto, João Mendes de Vasconcelos, senhor do

<sup>1337</sup> Anselmo Braamcamp Freire, *As sepulturas do Espinheiro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1901.

<sup>1338</sup> Contrato com os monges, ed. em Aida Fernandes Dias, op. cit., V, p. 418: “considerando ele em o serviço de Nosso Senhor e de Nossa Senhora e assim aos meios de salvação e como todo o homem é obrigado a reconhecer a Nosso Senhor os beneficios e continuas mercezes que cada dia recebia de bens espirituales e assim temporaes, tudo afim de com eles O haver de servir”.

<sup>1339</sup> Idem, pp. 418-419.

<sup>1340</sup> Idem, p. 420.



morgadio do Esporão, pretendia fazer obras de beneficiação na capela familiar que herdara. Fidalgo influente, alcançara junto do rei que este dirigisse uma carta ao cabido da Sé, solicitando atenção para os seus desejos relativos às ditas obras. O cabido responde de forma diplomática, dadas as influências movidas e os problemas postos por algumas modificações de monta que os melhoramentos da capela implicavam: “se ele fezer h~ua capela tam honrrada como se espera que nobreça muito aa see e sera boa obra”<sup>1341</sup>. Colocada a questão neste pé –os clérigos tinham mesmo acrescentado que a construção da capela poderia ser considerada “seruiço de deus e nobreçimento Da casa” – resta apenas impor como condições que seja celebrado um contrato escrito e que os custos corram por conta de João Mendes de Vasconcelos<sup>1342</sup>. No referido contrato, celebrado alguns meses depois, o cabido pode então impôr condições e contrapartidas, em ordem a transformar uma obra de interesse privado numa “boa obra”, que contribua para o embelezamento da Sé sem lhe acarretar custos adicionais: “ho dito yoane mendez mandaraa fazer suas grades de ferros bem hobradas e estanhadas e lhe faraa seu altar na dita Capela e seu Retauolo boom e lhe daraa seus ornamentos boons e conuenjentes scilicet h~ua uestimenta de seda boa comprida e asy outra pera decote queIanda ele yoane mendez qujser e seu calez e galhetas e tauoa pera candea e suas toalhas pera ho altaar ho que sempre contynoadamente ele yoane mendaz e seus soçessores aa esto serem obrjgados asy terem boom e limpo e todo Reformarem em guysa que seJa sempre melhorados e nom peJorado”<sup>1343</sup>.

Uma segunda dimensão da benfeitoria destas instituições era a da promoção de actos caritativos<sup>1344</sup>. Já nos referimos a estes brevemente, quando analisámos as fundações de hospitais de alguns dos nossos fundadores<sup>1345</sup>; vejamos agora uma globalização dos dados disponíveis. Encontramos apenas uma referência à beneficiência educativa<sup>1346</sup>: trata-se da obrigação deixada a todos os administradores de zelarem pelos livros de direito que o fundador Pedro Nunes de Sottomayor põe ao dispôr dos

<sup>1341</sup> A carta do cabido, que refere a do rei, data de 1528, Abril 20, e está inserta no contrato que a 15 de Julho desse ano é celebrado entre o cabido e o fidalgo (IAN/TT, *Arquivo da Casa de Abrantes*, Lvº 1, fls. 48-53v). Os problemas são elencados na resposta do cabido: a necessidade de abrir uma parede do cruzeiro da igreja, prolongando a capela para o adro, sendo que na parede em causa estava, ainda, a sepultura de um bispo (fl. 48v).

<sup>1342</sup> *Idem*, fl. 49.

<sup>1343</sup> *Idem*, fl. 51v.

<sup>1344</sup> Elenco dos vários campos possíveis em R. Ward, op. cit., pp. 71ss..

<sup>1345</sup> Cfr. supra, p. 314.

<sup>1346</sup> Este tipo de beneficiência ocupou um lugar importante entre a praticada nas *chantries* inglesas (cfr. R. Ward, op. cit., p. 179); entre nós, apesar de escassamente presente na amostra, teve também algum significado – cfr. A. D. Sousa Costa, “Hospitais e albergarias”, pp. 261-67.

estudantes de direito, desde 1409<sup>1347</sup>. Entregues à custódia da Câmara Municipal da capital, sabemos que em 1466 continuavam a ajudar à instrução dos jovens juristas, pois data de então o recibo de empréstimo dos mesmos a João Fernandes “escollar em lex”, ficando como fiador o seu pai<sup>1348</sup>.

Eram os “pobres”, nas suas várias acepções, quem de facto ocupava o lugar principal neste tipo de obrigações perpétuas. Os encargos revestiam formas várias, sendo apanágio de todo o tipo de fundadores, do mais rico aos de condição modesta. Entre estes contava-se, por exemplo, a viúva Beatriz Fernandes, que deixa a obrigação de alojamento a pobres nas suas casas, anexa à fundação de uma capela na igreja de S. Miguel de Alfama, em 1479<sup>1349</sup>. No outro extremo da escala social, temos o condestável D. Pedro a preconizar a distribuição por pobres e doentes do dinheiro que sobrar depois de pagas as missas da sua capela<sup>1350</sup>; Afonso de Albuquerque, instituindo dotes para orfãs e esmola semanal a meninos pobres, à porta da sua capela<sup>1351</sup>; Clara Pires, viúva de um rico mercador, que tanto deixa dinheiro para os pobres do Hospital dos mercadores de Lisboa como funda ela própria um hospital para cinco indigentes<sup>1352</sup>; ou Gonçalo Vasques de Castelo Branco, obrigando os administradores do seu vínculo, à perpetuidade, a darem duas arrobas de açúcar, por ano, à enfermaria do mosteiro de S. Francisco de Lisboa<sup>1353</sup>. Este fundador salienta bem como a generosa doação lhe conferia um estatuto específico, o de “benfeitor”: é sua contrapartida o encargo de os frades “(...) de o encomendarem a Nosso Senhor sempre as almas delles ditos senhores governador e D. Guiomar e D. Beatriz suas molheres, como benfeitores do dicto mosteiro e ordem de S. Francisco”<sup>1354</sup>.

De facto, uma componente muito importante destas ofertas era a ligação à intercessão que se fazia na capela, que se podia fazer de diferentes maneiras. A mais directa era a manutenção de pobres com a contrapartida da oração. É o que deseja Rodrigo Eanes, o mercador que funda em 1466 uma mercearia para doze pobres, que deveriam rezar pela sua alma, segundo regras precisas<sup>1355</sup>. Mas a prática caritativa

<sup>1347</sup> Reg. 167.

<sup>1348</sup> Ed. in *Documentos do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa – Livros de Reis*, vol. 1, pp. 65-66, Lisboa, CML, 1957.

<sup>1349</sup> Reg. 20.

<sup>1350</sup> Reg. 168.

<sup>1351</sup> Reg. 1 (*O testamento...*, pp. 24-25).

<sup>1352</sup> Reg. 45 (capela em SFL, 1400).

<sup>1353</sup> Reg. 85.

<sup>1354</sup> Reg. 85, fl. 297v.

<sup>1355</sup> Reg. 169 (capela no convento da Trindade).

revestia quase sempre formas bem mais simbólicas, interligando-se com a liturgia. Assim, Diogo Vasques e Helena Eanes, fundadores em 1466 de uma capela na ermida de Santa Eulália, prescrevem que na missa anual em seu sufrágio, no dia desta santa, seja dada uma esmola aos pobres<sup>1356</sup>; é afim a preocupação perpétua dos fundadores Martim Garcia de Oliveira e sua mulher, que já referenciámos como benfeitores litúrgicos: nas quatro missas anuais da sua capela, deverão ser dados quatro bodos a pobres<sup>1357</sup>. Já Nicolau Filipe, em 1521, deixa como obrigação anual da sua capela na igreja de S. Julião, a doação de trinta réis, aos doentes da leprosaria de Lisboa, nos quinze dias da Quaresma situados entre a sexta-feira de Lázaro e a Páscoa; a quantia é “em lembrança dos trinta dinheiros”, e todo o conjunto quadra bem com a piedade de alguém que, como vimos acima, centra na Quinta-Feira Santa a sua benfeitoria litúrgica<sup>1358</sup>. No mesmo dia desejavam Catarina Prester e o seu filho Pedro Nicolau que os administradores da capela dessem cinco camisas a cinco pobres da Misericórdia de Lisboa, numa esmola que, já o anotámos, está em estreita conexão com os sufrágios litúrgicos da sua fundação<sup>1359</sup>. Talvez a mais simbólica e radical de todos estes encargos era o que fora instituído por Martim Ferreira e Violante Lourenço: sem sufrágios litúrgicos propriamente ditos, a capela constava apenas de dois jantares anuais a doze pobres cada, com oferta de roupas, um em Quinta-Feira Santa, à memória dos Apóstolos, e o outro em dia de Pentecostes<sup>1360</sup>.

Encontramos também alguns fundadores que se preocupam com a manutenção perpétua dos frades pobres ou observantes: temos entre eles Rui de Figueiredo, que preconiza que o administrador da sua capela-morgadio será obrigado a dar, todos os anos, seis hábitos para frades de mosteiros da observância franciscana<sup>1361</sup>; e a já mencionada Catarina Lopes, que deixa a dois criados outras tantas propriedades com o encargo de doações anuais de determinadas quantias para hábitos de frades da Graça e de S. Francisco de Lisboa. As freiras também se encontram entre os protegidos desta abastada viúva, que deixa à perpetuidade, para as “donas pobres” de Santa Clara de Lisboa, o dinheiro que sobrar das missas da sua capela<sup>1362</sup>.

---

<sup>1356</sup> Reg. 61.

<sup>1357</sup> Reg. 156.

<sup>1358</sup> Reg. 160; sobre esta, cfr. *supra*, p. 516.

<sup>1359</sup> Reg. 46; cfr. *supra*, p. 329.

<sup>1360</sup> Reg. 155; cfr. *supra*, p. 438.

<sup>1361</sup> Reg. 170 (1500, em S. Bento de Xabregas).

<sup>1362</sup> Reg. 45 (1400).

## CONCLUSÃO

O título da dissertação invoca uma “grande temática” que quisemos - ousadamente, sem dúvida - explorar. Não pretendíamos fazer, de modo algum, uma “história da morte”. A nossa perspectiva era outra: a morte “abria vidas”, e eram estas que pretendíamos conhecer. A “afirmação da alma como sujeito de direito” é decerto um ambicioso tema, e temos consciência de que apenas explorámos uma pequena parte. Mas, em nossa defesa, devemos afirmar que não queríamos resolver o problema - apenas abrir uma pequena janela sobre ele. A explanação total desta importantíssima temática, que os estudos de Clavero, De Lucca, Paolo Grossi - entre outros - vieram renovar - estava muito longe do nosso alcance e possibilidades. Porém, reafirmamos que era ela - parte dela - aquilo que mais queremos ter conseguido explicar....

Inverteremos agora ordem da exposição, para reunir os sub-temas a que recorreremos para tal. Esta opção não é um mero artifício literário: tentámos que tudo fosse convergindo para aquele ponto, o principal a estudar, abordado no final: a capela enquanto instituição de vivos e mortos.

Em primeiro lugar, estudámos aqui a especificidade institucional das capelas de Antigo Regime. Instituições, sem dúvida, com tudo o que isso implica, e nem sempre tem sido tido em conta; mas instituições com uma natureza particular, movendo-se numa esfera legal ela própria diversa da nossa. Os parâmetros que usámos para as caracterizar parecem-nos relevantes e operacionais; seja-nos portanto permitido lembrá-los. No núcleo, uma realidade imaterial, a alma, adquiria existência legal - mesmo se ficcional. Determinadas características conferiam-lhe as condições necessárias para cumprir o seu objectivo principal, ou seja, assegurar a sufragação perpétua da alma, com vista à sua salvação. Desde logo, a "vontade do fundador" consagrava-se como a lei interna da instituição, alicerçando-se na força social e simbólica dos desejos dos defuntos, e permitindo resistência a poderes legais mais fortes e, sobretudo, realmente vivos. A relação profunda com o que chamámos "estruturas sociais informais", entre as quais

avulta o parentesco, reforçava a capacidade de resistência da capela e assegurava-lhe uma reprodução prolongada - plástica q.b. para tentar ser eterna -, que usava ainda o interesse dos vivos em assegurá-la. Este interesse era condicionado por uma moral de responsabilização mútua, que invoca "imperativos religiosos e éticos". Por último, era uma instituição ritual, que proporciona a efectivação contínua de cerimónias religiosas, subordinadas enfim ao seu próprio princípio constitucional, a salvação anímica.

No âmbito desta temática, desenvolvemos ainda dois outros campos analíticos. Em primeiro lugar, em torno da "casa material" da alma, isto, é, as formas físicas de que esta se revestia, e cuja importância é demonstrada pelo cuidado que os instituidores nela punham. Depois, a inserção da capela na comunidade religiosa que a albergava - ambígua, mas sem dúvida bem longe do autismo egoísta com que tem sido caracterizada. As capelas pressupunham um sistema de intercessão mútua, e tinham portanto de manter relacionamentos eficazes com as forças que as sustentavam: os administradores, a quem eram dadas compensações materiais e espirituais, bem como a promessa de futuro albergue do corpo e da alma; e as comunidades sócio-religiosas em que estavam sedeadas, às quais propunham uma participação - mais ou menos extensa - nos benefícios litúrgicos próprios.

Cremos, e tentámos demonstrá-lo, que para que a instituição em apreço se tornasse real, era necessário cumprir uma etapa preliminar neste processo institucional tão particular: depois da morte física, tinha início um período em que esta era definitivamente resolvida, para o próprio e, sobretudo, para os vivos. Chamámo-lhe, de forma talvez inusitada, a "espiritualização do corpo"; mas pensamos que os últimos estudos de cariz antropológico sobre a morte caucionam esta denominação. Com efeito, insistem na existência de tempos intermédios de integração dos mortos- variáveis conforme os contextos -, em que as realidades corpórea e anímica se entrecruzam, e cujo desenlace feliz é o repouso do morto. Feliz, mas nem sempre certo: os ritos e cerimónias que são realizados nesta fase destinam-se precisamente a que o repouso seja alcançado, podendo a alma entrar na espera final da forma menos dolorosa possível. A

“espiritualização do corpo” é assim uma condição indispensável para que a alma possa receber o seu corpo institucional.

As partes preliminares a estes dois capítulos finais - que condensam a "ideia principal" da nossa abordagem - tentaram alcançar as "realidades reais" que suportavam o processo das "realidades imaginadas". Os homens, os seus meios sócio-religiosos, as suas crenças e devoções. A fundação de capelas não era o único referente deste mundo assim reconstruído, e é pertinente a interrogação de que seja empobrecedor subordinar a ela materiais testemunhando acções muito diversas. Estamos porém convictos de que a acção de fundar, para estes agentes, era uma das mais importantes da sua postura devocional, sendo portanto possível organizar em torno dela uma análise às suas devoções. Por outro lado, é fundamental dialogar com a historiografia, e nela o objecto "capela" está demasiado marcado por rótulos historiográficos para que seja possível deixar de os referenciar e interpelar. "Privatização da religião", individualismo religioso, devoção culta - que peça são exactamente as capelas nestas construções, e têm elas pertinência? Não podemos deixar de assinalar que o discurso historiográfico das últimas décadas nos parece ter conseguido abandonar teorias interpretativas que vinham, de facto, de leituras ideológicas do passado, tão antigas, talvez, como o conflito tardo-medieval que conduziu às Reformas... Quisemos incorporar numa análise monográfica estas novos contributos, de modo a possibilitar um conhecimento mais exacto do nosso objecto de estudo.

Neste nosso processo de releitura inversa da construção textual, os capítulos dedicados às posições da Coroa e da Igreja surgem-nos quase como os diques que tentam controlar um rio caudaloso. Com efeito, a pujança, vitalidade e variedade das práticas fundacionais demonstra que é erróneo partir da "letra da lei" para as práticas - ou antes, que estas duas distinções do real são falsas leituras. A Igreja e a Coroa eram tão participantes de igual plano aos fundadores, neste mundo dos "mortos legais", e não os seus reguladores externos. Tanto uma como a outra se vergavam – incorporavam, reproduziam – a existência do “corpo das almas”. Este era mesmo um *locus* essencial aos seus funcionamentos: a Igreja, querendo sempre assumir em exclusivo o papel de intermediária do divino, e de dispensadora de salvação; a Coroa, chamando a si também

o cuidado com almas, não se resignando à tarefa secundária de gerir os corpos dos súbditos. A nossa análise foi aqui bipartida, para ambos os poderes. Por um lado, estudando as construções “racionais”; por outro, o recurso à manipulação de emoções. As “almas dos reis mortos” e os “guerreiros mártires” funcionavam como fortes mecanismos de coacção do Outro, tão legítimos quanto as leis propriamente ditas.

Há que reconhecer que vários caminhos ficaram por trilhar. Em primeiro lugar, parece-nos que seria importante analisar a fundo a componente económica do sistema das capelas. Para a época medieval, as fontes são pouco generosas. Seria no entanto possível estudar os poucos processos de redução de missas que conseguimos reunir - nos quais se invoca sempre a escassez dos fundos-, de modo a perceber o que realmente contava. Como referimos no texto, uma sondagem preliminar deixou-nos a sensação que ambas as partes (administradores e instituições fiscalizadoras) tentavam sobretudo negociar de modo a alcançar o contento mútuo. E, sobretudo, que a vontade do defunto não era uma longínqua miragem, rapidamente ultrapassável. Para prosseguir nesta linha de pesquisa, seria porém necessário ter totalmente acessíveis fundos como o que foi por nós parcialmente explorado, a Junta das Capelas, Resíduos e Legados Pios. E seria preciso investigar melhor os arquivos dos tribunais eclesiásticos, por muito lacunares que sejam. Os trabalhos realizados a partir do fundo da Arquidiocese de Braga parecem-nos revelar a importância deste núcleo documental, no tema em apreço.

A legislação canónica seria um segundo campo a explorar melhor. Em particular, a questão da personalidade jurídica das capelas. Aqui, porém, o ambiente historiográfico está eivado de preconceitos, leituras ideológicas e quadros analíticos ultrapassados. Era preciso esclarecer o estatuto de cada obra, para melhor se utilizar. Depois, a “personalidade jurídica” das capelas é afinal um caso de “dupla personalidade”... – o que diziam os canonistas (mais tarde, alguns civilistas) e a forma como isso era recepcionado pelos fundadores. No fundo, é a questão da natureza específicas destas instituições, que a analítica da História do Direito tradicional – à qual pertencem a maior parte dos Autores – não consegue pura e simplesmente alcançar. Por fim, sem querermos desculpar-nos

com isso, temos que reconhecer que a nossa preparação erudita em direito canónico releva do auto-didatismo – sem deixar de assinalar que este é um “saber em extinção”, que em breve fugirá de todo aos historiadores (sendo tal particularmente gravoso para os medievalistas)...

Dentro da acção régia, e como assinalámos, era importante prosseguir no estudo da “prática legal”. Tentámos definir os princípios de actuação, as instituições e os seus funcionários. Mas há todo o campo das cartas régias de administração de capelas e “obras pias”, que com frequência contêm fragmentos de sentenças (permitindo-nos alcançar um pouco os fundos perdidos dos tribunais da Coroa). Seria sem dúvida importante levantar e estudar a fundo esta documentação. Nas chancelarias de D. Afonso V a D. Manuel, em especial, tais cartas são muitíssimo numerosos e podiam facilmente ser alvo de um trabalho específico.

Há por fim uma miríade de assuntos que gostaríamos de ter abordado mais a fundo- pese embora a difícil relação entre o geral e o particular, que cremos por vezes ter mal gerido. Assim, da história de personagens ao comparativismo com outras regiões, passando por temas que foram aflorando à medida que avançava a redacção – estruturas familiares, devoções pessoais, espaços devocionais “privados”, livros e leituras, retábulos - é todo um mundo que fica por enquanto submerso, mas cujo interesse nos levará sem dúvida a continuar a estudar o fascinante mundo da religiosidade dos leigos medievais.



## **Apêndice Documental**

### Apêndice Documental

**S.d. [1479]: (B) Parecer dos letrados do Desembargo, a cargo do Dr. João Teixeira, sobre a nomeação régia dos administradores de capelas de bens profanos e linhagem fundadora extinta**

Contém: (A) carta régia de 16 de Julho de 1479, solicitando o parecer; (C) 1532, atestação do Dr. Filipe Afonso sobre a veracidade do documento.

**(A)**

"Doutor João Teixeira amigo, eu uos enuio muito saudar. Eu som em h~ua demanda, que cumpre a meu seruiço & deste reino, de minha consciencia, que entreuenha uosso conselho & de alguns outros meus letrados dessa Rolação, a qual he esta. A mim uem alg~uas pessoas que me pedem administrações e capellas, por pertencerem a mi~ de as dar, por os bens dellas serem profanos, & as linhagens sam distintas, & hi nam auerem instituições nem testamentos porque as ditas capellas & bens dellas se aiam de regular, somente se paguem das rendas dellas per antigo costume alg~ua cousa aaquelles que as tem. Pregunto, se eu com derecho quando me taes administrações de capellas sam pedidas, se as posso dar de iuro & de herdade pera todo sempre aaquelles que mas pedem, ou se somente as deuo nem posso dar senão em uida, & em caso que as tenha / dadas de iuro pera sempre, se por descarreguo de minha consciencia falecendo aquelle ou aquelles primeiros a que de iuro foram dadas, deuo, ou posso com derecho, reuogar a tal mercê, ou não, porem uos mando que uista a presente aparteis seis letrados dessa Relação, quaes uirdes que pera tal caso sam pertencentes, & que o que todos acordardes sobre ello o ponde por escrito assinado per todos, & mo enuieis: em Euora a 16. de Iulho, Affonso Garces a fez anno 1479.

**(B)**

Parece aos aqui assinados per V.A. esta uossa carta & as duuuidas em ellas apontadas, com as outras que acorrerão uir ao diante, que em caso que taes administrações de capellas sejam pedidas a uossa Senhoria por não se acharem as primeiras instituições, & a geração per linhagem sejam extinctas, & os bens serem profanos, que sobre esto se saber

se deue primeiro fazer diligente inquirição per uossos desembargadores, pera ello ordenados, com conselho dos quaes as taes cousas deuem passar, & nam assi sem deferença outros a quem quer que deixar ou allegar o que dito he, porque em tal forma se podem prouar instituição ou ordenança, & a geração nam ser extincta que não pertença a dada a uossa merce, nem em tal caso se proua per costume antigo, & outra qualquer maneira aprouar, em tal guisa que a uossos letrados pareça que podeis prouer, & dar tal administraçam a U.A. pertencer, Uossa Senhoria não deue tal administraçam dar a todo homem que a pede, como onzena, & outras cousas semelhantes que se pera uos perdem, que daes sem differença, mas a homem inteiro, auido & conhecidamente por bom & de boa fama, que tema a Deos & aia uergonha do mundo, & a tal a deueis de dar, saluo somente em sua uida, & elle morto dalo per noua comissam & prouisam a outro tal: & ainda senhor pera taes cousas uossa mercede deuia buscar homens & os encarregar dellas, posto que uos nunca requeressem, & nam de cousas pera os homens que pera ellas não são, assi proprias uossas, liuremente possaes fazer senão segundo Deos, comprindosse os encargos conhecidos, o que poderem fazer segundo costume da terra, os quaes encargos & tributos sam das almas que os bens hão mister, & tal dada em uida somente & mais rezoada, em que somente a consciencia assossega, & não de iuro pera herdeiros porque não uenhão a tal cousa, aia perfeição a pessoa desgouernada & que pera ello nam seia pertencente, & que se aquelle que de uossa mão nam receber per modo sobre dito a deue perder, nam cumpre os encargos, ou muda sua condiçam, ou costume, muito mais a nam deue ter nem podem auer o filho, nem ter nella esperança que por bom & experto auido ainda nam he, perigosa cousa, se as cousas, & outras a estas semelhantes, em que assi assiste administraçam uir por geraçam, per bem do que dito he, & ho dereito mais assesegou em os Reinos & Imperios, uiuem pera eleiçam e nam per socessam, que poderia ser perigosa, & chea de danos & imperfeições. Assi que uossa merce deue fazer em as taes cousas dadas, nem prouisam pera herdeiros somente em uida, como dito he: as dadas das taes cousas uossa senhoria tem dadas de iuro pera herdeiros, por descarrego de uossa consciencia & bem das cousas dos finados, as deueis logo reuogar, & passar dello cartas pera as comarcas, saluo que aquelles que as de uossa merce receberão forão pera ello autos & pertencentes, & os encargos bem compridos, & as tenham em sua uida somente, & per suas mortes se deuolua logo a dada a uossa senhoria pera se nouamente

prouer de bom & uerdadeiro & inteiro administrador: & não negamos pero, antes confortamos a U. S. que asi o filho bom do possuidor, que a tal administração pera si & seus herdeiros ouue, posto que a carta lhe deue ser quebrada & reuogada, como dito he, que tal filho per morte de seu pay uier nouamente pedir tal administração a U. M. & elle for homem inteiro & bom conhecidamente, que todo bem possa gouernar & cumprir, que uossa senhoria lhe deue antes de dar & cumprir que a outrem igual de h~ua igualança e honestidade: & outras alguãs cousas occorrerão & se apontarão & determinarão, que a esta materia fazem, que aqui se não relatão por nam enfadar U. M. & euitar perluxidade, o que se diraa pelos tempos a U. S. quando o caso occorrer, per aquelles letrados com os quaes U. S. as taes cousas desembargar deue.

Este parecer foi feito & assinado pelo Doutor Ioam Teixeira Vice chanceler do conselho do dito senhor Rey, & per Nuno Gonçaluez corregedor de sua corte, e per Alvaro Pirez Vieira, & per Pero da Costa, & per Ruy da Gram, & per Ioam Fernandez Godinho, & era assinado do dito senhor Rey, & o proprio original tem Affonso Garces caualeiro da casa do dito senhor, & seu secretario."

(C)

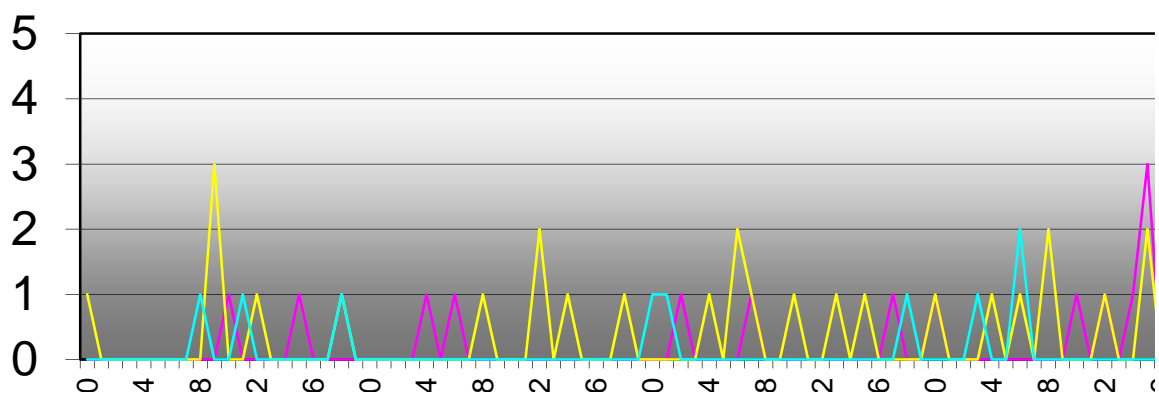
"Ad huius transumpti fidem constabat atergo illius Philippum Alphonsum senatorem affirmasse illud esse verum hisce verbis. "Senhor em comprimento do vosso mandado, digo que este treslado se tirou doutro que eu tenho em meu poder, & o que me fica he escrito & assinado pelo Doutor Fernão Vaz de Caminha, & eu conheço muito bem a sua letra & sinal, porque elle foi meu parceiro muito tempo, & elle me deu o dito acordo, & por verdade faço esta lembrança escrita e assinada por mim: & eu despois estudando per **Cardinalem in Cle.** *quia contigit de religio. domi.* (\*) achei que dizia todo esto que neste acordo foi acordado, segundo meu acordo, posto que agora não o vi de proximo. Philippus."

in **António da Gama**, *Decisiones Supremi Senatus Invictissimi Lusitaniae Regis*, Dec. 288 ["Qualiter & quando Rex administratores capellarum eligere potest deficientibus consanguineis, quibus administrationes relinquebantur"], fls. 314-315, Lisboa, Emanuel Ioannes Typographus, 1578

## **Apêndice de Gráficos e Quadros**

D	N	PNN	P	
1400	1	0	1	0
1401	3	0	0	0
1402	1	0	0	0
1403	1	0	0	0
1404	1	0	0	0
1405	1	0	0	0
1406	0	0	0	0
1407	1	0	0	0
1408	0	0	0	1
1409	0	0	3	0
1410	0	1	0	0
1411	0	0	0	1
1412	0	0	1	0
1413	0	0	0	0
1414	0	0	0	0
1415	0	1	0	0
1416	0	0	0	0
1417	0	0	0	0
1418	0	0	1	1
1419	1	0	0	0
1420	0	0	0	0
1421	0	0	0	0
1422	0	0	0	0
1423	0	0	0	0
1424	0	1	0	0
1425	0	0	0	0
1426	1	1	0	0
1427	0	0	0	0
1428	0	0	1	0
1429	0	0	0	0
1430	1	0	0	0
1431	0	0	0	0
1432	0	0	2	0
1433	0	0	0	0
1434	0	0	1	0
1435	0	0	0	0

**Gráfico I**  
**Evolução das fundações po**

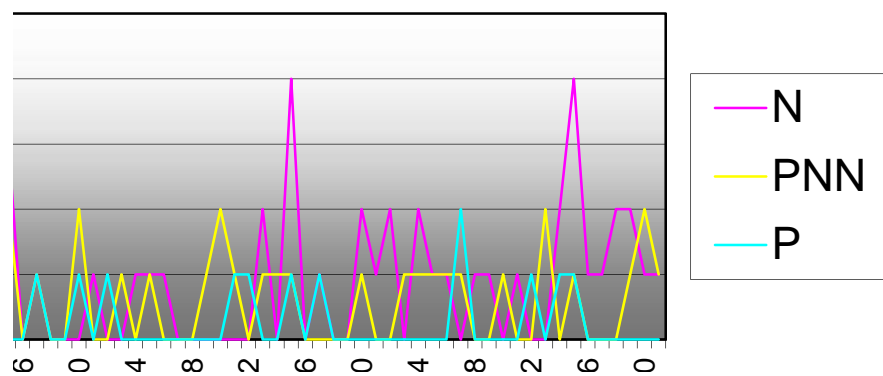


[illegible]

1511	4	1	0	0
1512	2	0	0	1
1513	0	0	2	0
1514	1	2	0	1
1515	1	4	1	1
1516	2	1	0	0
1517	1	1	0	0
1518	0	2	0	0
1519	0	2	1	0
1520	0	1	2	0
1521	2	1	1	0



or categorias sociais



147f

148f

148r

148f

149r

149f

150f

150r

150f

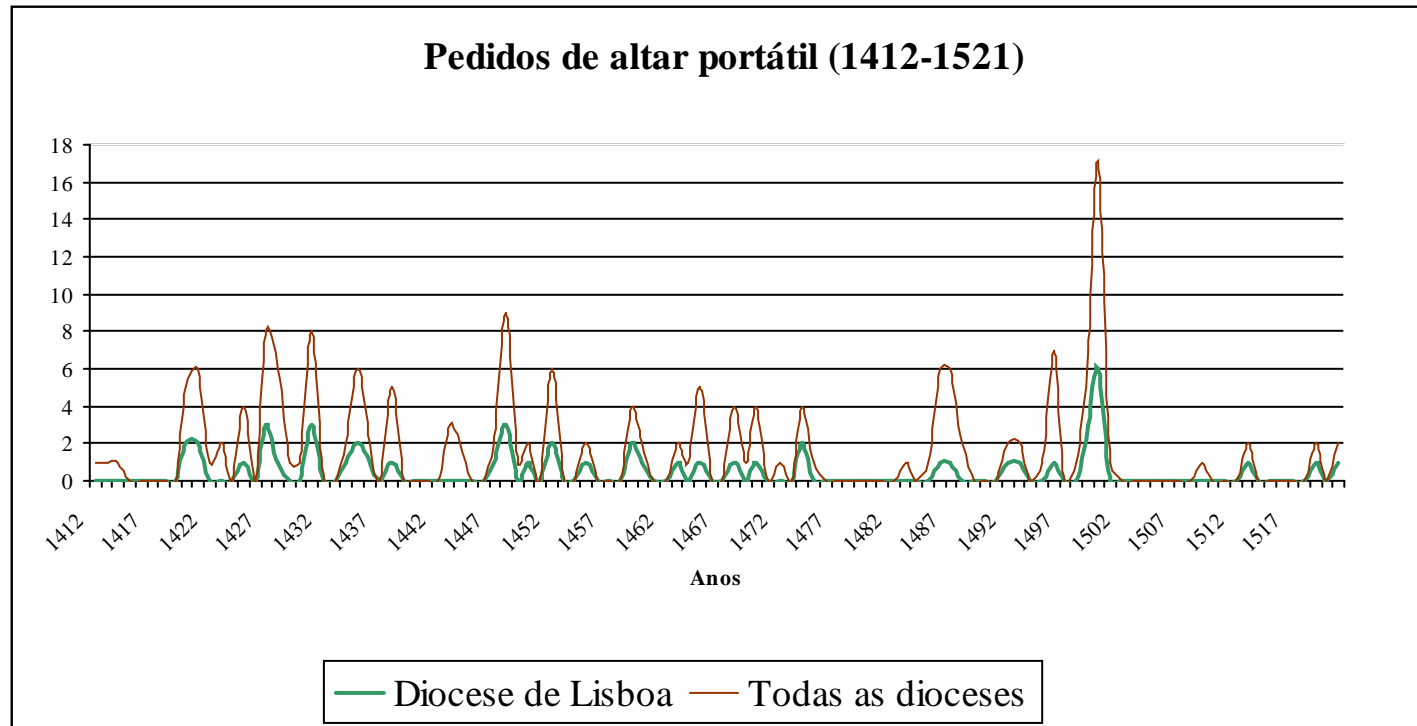
151r

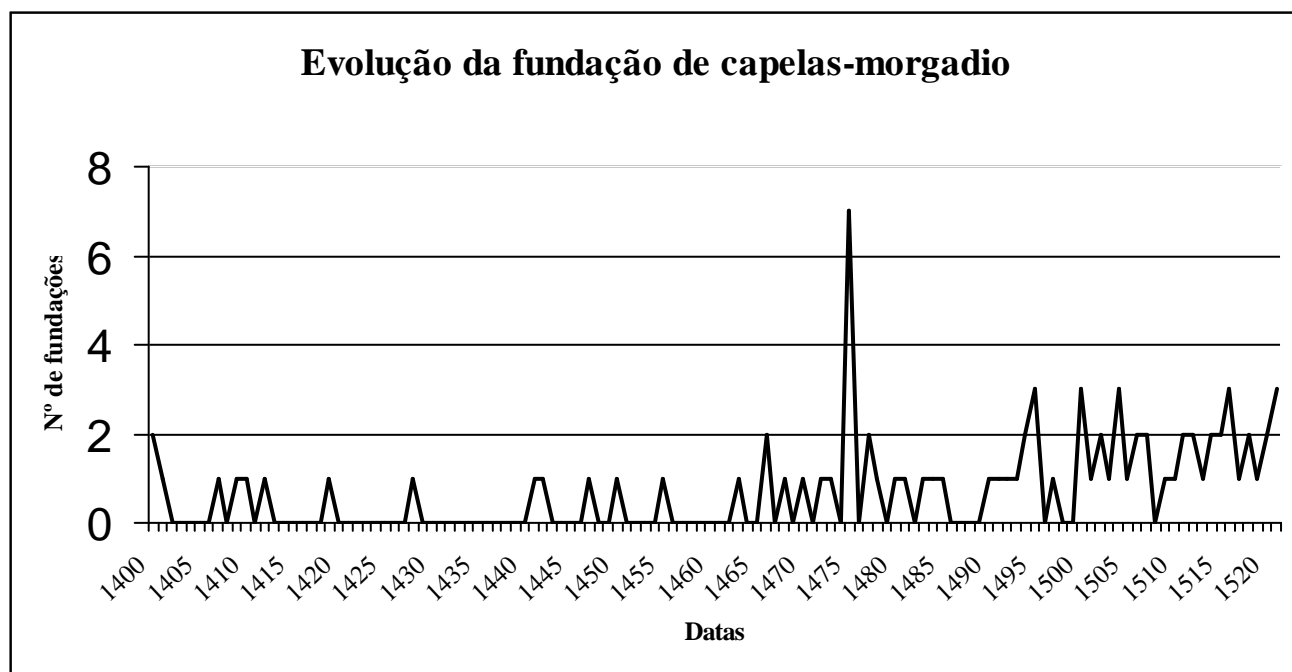
151f

152f



**Gráfico II**



**Gráfico III**

## ÍNDICE DOS GRÁFICOS E QUADROS

Gráfico I: Evolução das fundações por categorias sociais.....	535
Gráfico II: Pedidos de altar portátil (1412-1521).....	536
Gráfico III: Evolução da fundações de capelas morgadio.....	537
Quadro I: Actividade de Estêvão Martins no reinado de D. João II.....	538
Quadro II: Legislação de diversa natureza relativa ao Juízo das Capelas de Lisboa (1493-1521), inserta em <i>Registos dos reinados de D. João II e D. Manuel</i> .....	540
Quadro III: Tombos realizados pela Proved <sup>a</sup> das Capelas de Lisboa (1502-1521).....	543
Quadro IV: Geografia dos locais de fundação.....	546
Quadro V: Fundadores que instituem sufrágios para outrem.....	549
Quadro VI: Fundadores que só instituem sufrágios para si.....	554
Quadro VII: Fundadores que só se sufragam com antepassados.....	557
Quadro VIII: Sequência de missas instituídas por Brás Afonso Correia e respectivos sufragados (1520).....	558
Quadro IX: Fundadores de capelas que pertenciam a irmandades de leigos.....	560
Quadro X: Fundadores de capelas que pertenciam ou estavam relacionados com confrarias.....	561
Quadro XI: Testamentos com prescrições litúrgicas mais elaboradas e características destas.....	564
Quadro XII: Características devocionais dos “peritos litúrgicos”.....	566
Quadro XIII: Testamentos com prólogos mais ricos e respectivas temáticas.....	567
Quadro XIV: Doação de livros litúrgicos e espirituais às capelas e instituições de acolhimento.....	568
Quadro XV: Pedidos de altar portátil da diocese de Lisboa (1412-1521).....	569
Quadro XVI: Benfeitorias caritativas no funeral.....	572
Quadro XVII: Fundadores que pedem celebração de “ciclo anual”.....	574

<b>Quadro XVIII: Tipologia institucional.....</b>	<b>577</b>
<b>Quadro XIX: “Capelas-morgadio”.....</b>	<b>580</b>
<b>Quadro XX: Principais tipologias das missas perpétuas.....</b>	<b>582</b>
<b>Quadro XXI: Distribuição das cerimónias pelo calendário litúrgico.....</b>	<b>583</b>
<b>Quadro Total dos Registos.....</b>	<b>586</b>
<b>Apêndice a “Quadro total dos registos”.....</b>	<b>625</b>

# QUADRO I – ACTIVIDADE DE ESTÊVÃO MARTINS NO REINADO DE D. JOÃO II

Data	Sumário	Títulos de Estêvão Martins	Refer. documentais
1493, Janeiro 15	Emprazamento feito por EM de bens do hospital de Sta. M <sup>a</sup> dos Sapateiros, a Catarina Álvares, viúva, ama do Dr. Pero de Sousa, tesour <sup>o</sup> , cónego na sé de Lisboa	Provedor e juiz dos h., c., a. e conf. de Lisboa e termo por especial mandato e comissão do rei	Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 172v-173; inserto em carta de confirmação de 1498, Março 22 (IAN/ TT, <i>Chanc. D.Manuel</i> , lv <sup>o</sup> 31, fls. 79v-80, ed. CUP, vol. X, doc. 3504
1493, Novembro 8	Carta régia a EM, ordenando que fiscalize a entrega ao recebedor Hospital da cidade de Lisboa dos bens das sinagogas locais		<i>Registos</i> , p. 407
1494, Março 3	Sentença sobre bens do h. dos tanoeiros	Protonotário da Santa Sé Apostólica, mestre-escola e cónego de Lisboa, provedor-mor dos h. e c. em Lisboa e termo	[Inserta em acta da audiência de 1502, na qual há apelo da sentença referida, que é sumariada. A audiência decorre perante EM e os "desembargadores do hospital" Diogo Lopes de Carvalho, Pedro Vaz da Veiga e Gonçalo Figueira] Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 67
1494, Agosto 18	EM empra a Lourenço Eanes Soqueiro umas casas que eram do h. de S.Vte. dos Romeiros.	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo, por especial mandato e comissão do rei	Inserto em confirmação régia do acto, em 1498, Março 8, ao mm Lourenço Eanes Soqueiro, in IAN/ TT, <i>Chancelaria de D. Manuel</i> , lv <sup>o</sup> 32, fls. 17 r/v ; ed . CUP, IX, doc. 3552 ; inserto ainda em nova confirmação, de 1502 – IAN/ TT, <i>Chanc. D. Manuel</i> , lv <sup>o</sup> 6, fl. 41v ; ed. CUP, IX, doc. 3552
1494, Outubro 23	EM afora a Ana Correia, viúva de Luís Eanes Colaço, escudeiro do rei, bens do h. de Sta. M <sup>a</sup> da Mercê	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo, por especial mandato e comissão do rei	Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 4v-5
1494, Outubro 23	EM afora a Francisco Eanes bens do h. de Sta. M <sup>a</sup> da Mercê.	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo	[Inserto em carta testemunhável de 1500, Março 20] Lv <sup>o</sup> 1134, fls. 33 r/v
1494, Outubro 24	EM afora a Diogo Dias, curtidor, e sua mulher Isabel Mendes, bens do h. de Sta. M <sup>a</sup> de Rocamador	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termos	Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 8v
1494, Outubro 24	EM empra a bens do hospital de Sta. M <sup>a</sup> de Rocamador, a Afonso Fernandes, carpinteiro, e mulher	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo, por especial mandato e comissão del rei e príncipe nosso senhor	Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 131v
1494, Dezembro 16	EM profere sentença contra Margarida Eanes, mulher de João Martins Barbeiro, que eram demandados pelo h. de S.Vte. dos romeiros.	Protonotário da Sé Apostólica, mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termos	[Referida em sentença final de 1502, Abril 14, dada por EM, D <sup>o</sup> Lopes de Carvalho, e Pero Vaz da Veiga, depois da reclamação dos reús] Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 144v)
1495,	EM afora a Constança Vte. Colaça, viúva,	Mestre escola e cónego da Sé,	Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 26; inserto em carta de confirmação de 1501, Dezembro 9, IAN/ TT,



Janeiro 20	bens do h. de Sta. M <sup>a</sup> de Rocamador	provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo	Chancelaria de D. Manuel, lv <sup>o</sup> 6, fl. 33 (parcialmente ed. in CUP, IX, p. 154
1495, Janeiro 20	EM empraza bens do hospital de Sta. M <sup>a</sup> de Rocamador, a Pero Lopes, morador em Alvalade pequeno	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo, por especial mandato e comissão do rei	Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 133v
1495, Julho 30	EM profere sentença contra Catarina Rodrigues, em processo que lhe fora movido pelo h. de Santa Maria de Rocamador	Protonotário, m.e., cónego de Lx, provedor-mor dos h., a., c. e conf. de Lx e termo	[Inserta em carta testemunhável de sentença posterior, à mesma, de 1503, Julho 3]-IAN/ TT, Chanc. D. Manuel, lv <sup>o</sup> 22, fls. 19v-20v.
1495, Agosto 3	EM arrenda a Rui Dias, caldeireiro, bens do h. dos carneiros	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo	[Resumida em carta de arrendamento do mesmo bem a André Vaz, em 1498, Outubro 2] – Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 42v
1495, Agosto 11	EM empraza a Bernardim Gonçalves e Juliana Dias, sua mulher, bens do h. de Sta. M <sup>a</sup> de Rocamador	Protonotário da Sé Apostólica, mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo	[Inserta em carta de outorgação do mesmo emprazamento de 1503, Setembro 21] – Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 117v
1495, Outubro 8	EM afora a Sancha Martins, mulher de Fernão Velho, cerieiro, bens do h. de Sta. M <sup>a</sup> de Rocamador.	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo	[Inserto em documento de outorgamento do aforamento, de 1499, Dezembro 6] – Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 26v
1495, Outubro 9	EM empraza bens do hospital de Sta. M <sup>a</sup> da Mercê, a Francisco Roiz biscainho, carpinteiro, e mulher	Mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo, por especial mandato e comissão do rei	Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 168
1495, Outubro 27	EM profere sentença sobre bens do h. dos tanoeiros	Protonotário da Santa Sé Apostólica, mestre escola e cónego da Sé, provedor-mor e juiz dos h., a, conf. e c. de Lisboa e termo, por especial mandato e comissão do rei	[Sumariada em carta testemunhável de audiência de apelo da sentença, de 1501] – Lv <sup>o</sup> 1134, fl. 103

Siglas: EM= Estêvão Martins; h.= hospitais; c.= capelas, a.= albergarias; conf.= confrarias; [para as restantes, cfr. “Siglas”]

O documento de base da coluna “referências documentais”, IAN/ TT, *Hospital de S. José*, “Série Preta”, lv<sup>o</sup> 1134 (“Escrituras do reinado d’el –rei D. Manuel”), será citado da seguinte forma: “Lv<sup>o</sup> 1134”.

**QUADRO II – Legislação de diversa natureza relativa ao Juízo das Capelas de Lisboa (1493-1521),  
inserta em Registos dos reinados de D. João II e de D. Manuel<sup>1</sup>**

DATA	CONTEÚDO	pp.
1496-02-08	Carta a Estevão Martins, provedor de TOS dando-lhe poder sobre hospitais, capelas e confrarias de Lisboa e termo, não obstante dúvidas que tem havido p/ causa de certos privilégios daquelas instituições	386
1497-02-27	Carta régia a Estêvão Martins sobre bens de TOS	386
1498-03-28	Alvará do rei e do príncipe sobre rescriptos de Roma relativos a capelas que não terão valor sem serem vistos pelo rei	389-390
1498-10-15	Carta régia ao “Vigário de Tomar”, ao “mestre escola” e a Diogo Lopes de Carvalho sobre dúvidas quanto ao procedimento das capelas que se têm mandado prover pelo reino [manda-se acrescentar ao regimento “que vos temos dado”]	379-380
1499-02-22	Alvará régio a Estevão Martins, “provedor dos hospitais em Lisboa”, adicionando um esclarecimento ao “regimento que vos temos dado (...) nas coisas das capelas e hospitais” [manda-se acrescentar ao “vosso” regimento ]	380
1499-04-10	Alvará régio aos desembargadores e juizes da Casa da Suplicação e da Casa do Cível que fiquem por suspeitos em feitos de capelas etc. que os toquem como próprios e não os julguem [refere que esses feitos são perante o “vigário de Tomar”, o “mestre escola provedor de TOS” e Diogo Lopes de Carvalho, encarregados dos hospitais e capelas	382
1499-04-15	Alvará a todos sobre casos que impeçam Pedro Vasques da Veiga, Afonso Eanes ou Gonçalo Figueira, que estão deputados para por os foros dos hospitais, confrarias, albergarias e capelas de Lisboa e termo, que intervenha o mestre-escola, “provedor dos ditos espritaes”	387
1499-12-19	Alvará régio aos administradores sobre pena se não apresentarem capelães [manda-se acrescentar ao regimento “do provedor do Hospital”]	381-82
1500-01-16	Alvará régio aos administradores de hospitais, capelas, etc., de Lisboa, com privilégio sobre demanda de bens [manda-se acrescentar ao regimento “do mestre escola”]	381
1500-01-16	Alvará régio aos administradores de capelas e sufrágios pios ligados a morgadios, de Lisboa, com privilégio sobre demanda de bens [manda-se acrescentar ao regimento “do mestre escola”]	381
1500-02-17	Alvará a Estêvão Martins, “provedor de TOS”, sobre bens deste	390
1500-03-29	Alvará régio a todos, sobre fazendas dos Cristãos-novos que devem ficar a TOS e das quais serão juizes “os que são ordenados para os hospitais e capelas de Lisboa”	383-384
1500-06-02	Alvará régio a Estevão Martins e Vigário de Tomar, sobre um feito das capelas de Sintra	382
1501-02-05	Alvará ao Regedor da Casa da Suplicação (bispo de Lamego) para que não tome conhecimento dos feitos relativos aos hospitais, capelas e confrarias de Lisboa e termo, porque isso será feito pelos “juizes das capelas”	387
1501-04-28	Alvará régio aos desembargadores das Ilhas sobre feito que deverá ser julgado pelos “desembargadores dos hospitais e capelas”	384
1501-07-05	Alvará régio a todos sobre dívidas de um determinado negócio, que se demandem com os “desembargadores dos hospitais e capelas de Lisboa”	386
1502-03-31	Alvará a Estevão Martins, Pedro Vasques da Veiga, Afonso Eanes e Gonçalo Figueira, sobre preços das heranças, referindo “que nos vimos hum parece[r] e novo regimento que fizemos sobre as ditas bemfeitorias (...)”	387-388
1502-05-27	Carta a Estêvão Martins, Diogo Pinheiro, Dr. Diogo Lopes de Carvalho e Dr. Brás Neto, mandando que tomem conta de quaisquer feitos que o conde de Penela tiver com pessoas que têm propriedades das capelas do Conde D. Pedro de Meneses e D. Leonor sua filha, no mosteiro de Sto. Agostinho de Santarém	422-423
1502-07-12	Alvará régio a Estevão Martins, “provedor de TOS”, sobre seu salário	382
1502-07-27	Alvará ao Dr. João Vasques, ouvidor terras D. Leonor, sobre validade aí das sentenças e desembargos dados pelos “desembargadores das capelas e hospitais”	388

<sup>1</sup> Este Quadro organiza cronologicamente o manancial legislativo sobre o Juízo das Capelas, recolhido nos *Registos* (cuja edição não previu a existência de índices especializados).

1503-01-07	Carta régia a Pedro Vasques da Veiga, Diogo Lopes de Carvalho e Gonçalo Figueira, sobre porem foros, estando doente o mestre-escola	388
1503-03-29	Alvará régio aos vereadores de Lisboa para que entreguem escrituras dos hospitais de Conde D. Pedro e D. Maria Aboim a Martim de Castro, escrivão dos hospitais e capelas de Lisboa	384
1503-05-20	Carta régia a Pedro Vasques da Veiga, Diogo Lopes de Carvalho e Gonçalo Figueira, sobre porem foros	388-389
1503-08-01	Carta régia dando a TOS a administração das capelas vagas de Lisboa e termo e encarregando de cumprir tal o provedor de TOS	378-379
1504-01-19	Alvará régio aos “juizes dos feitos das capelas na Casa da Suplicação” sobre capelas de Alhandra	378
1504-02-15	Alvará da Rainha D. Leonor a Diogo Pinheiro, Estêvão Martins e Diogo Lopes de Carvalho [sem nomeação de cargos de capelas] sobre albergaria de Alenquer	378-379
1504-02-15	Alvará da Rainha D. Leonor sobre albergaria de Alenquer	379
1504-05-02	Carta da Rainha D. Leonor a Diogo Pinheiro, Estêvão Martins “provedor mor de TOS”, Diogo Lopes de Carvalho e Brás Neto sobre sua albergaria de Alenquer	389
1506-12-08	Carta régia ao Dr. Rui Lopes, nomeando-o “juiz dos feitos das heranças de TOS” e tb “das capelas, coonfrarias, albergarias de Lisboa e termo”, como o era o mestre-escola, provedor de TOS.	396-397
1507-01-27	Carta régia ao Dr. Rui Lopes sobre pormenores da jurisdição sobre capelas	397-98
1507-03-18	Carta régia ao Dr. Rui Lopes sobre pormenor nos feitos	398
1507-05-04	Carta régia ao Dr. Rui Lopes sobre forma separação seu cargo e de provedor	398
1507-07-05	Carta a Gonçalo de Miranda informando-o sobre as competências que haviam sido dadas ao Dr. Rui Lopes e as que lhe cabiam a ele	516-517
1507-07-05	Instruções ao Dr. Rui Lopes sobre as suas competências (“Regimento do ouvidor”)	399
1507-07-22	Alvará régio a todos sobre competências exclusivas dos desembargadores do Hospital	400
1507-07-22	Carta régia ao Dr. Rui Lopes sobre feito específico	400
1507-07-29	Carta régia a Gonçalo de Miranda sobre competências do Dr. Rui Lopes	400-401
1507-08-14	Carta régia a Rui Lopes sobre novo escrivão do recebedor das capelas	402
1507-09-11	Carta régia a Gonçalo de Miranda (?) dando-lhe competência sobre capelas e mercearias do Hospital, e retirando-a a Rui Lopes que ficará só com as que não tenham a ver com o Hospital	402
1507-11-10	Carta régia a Rui Lopes proibindo-o de exercer qualquer jurisdição sobre oficiais de TOS	402-403
1507-12-17	Carta régia a Rui Lopes abrindo algumas excepções à proibição de 1507, Novº 10	403
1508-11-13	Carta régia a Gonçalo de Miranda dando-lhe as funções que até aí tivera Rui Lopes, porque este recebera um benefício na sé de Évora que o impedia de desempenhar o cargo	406
1509-01-08	Carta do rei em que se referem, num capítulo, que os deputados para porem os foros devem ser André Vasques Carregueiro, cavaleiro da Casa Real e Fernão Martins, juiz do crime, e o destinatário da carta [não é referido no extracto: será o provedor?]	407-408
1509-03-12	Carta do rei a Diogo Álvares, cavaleiro da Casa Real, escrivão de TOS, dando-lhe o cargo de vedor deste hospital e mandando-lhe que sirva provisoriamente de provedor enquanto o novo não estiver nomeado	409-10
1509-08-30	Carta ao Lic. Álvaro Eanes, procurador dos feitos do rei de Guiné e Indias, que ora tem cargo de juiz dos feitos de TOS, sobre várias questões relativas a capelas (relação com Casa da Suplicação, <i>inter al.</i> )	410-411
1510-05-27	Alvará a todos notificando que o juiz dos feitos de TOS terá também o encargo de juiz dos feitos e demanda relativas às capelas do convento do Carmo de Lisboa	414
1510-07-15	Carta ao Lic. Álvaro Eanes, juiz das propriedades de TOS e das capelas de Lisboa e termo, sobre despacho com três desembargadores da Casa da Suplicação (Estêvão Dias, Fernão Álvares de Almeida e António Dias)	414
1510-10-28	Alvará a todos notificando que o juiz das capelas de Lisboa passará a encarregar-se dos feitos e demandas das freiras de Odivelas	419-420

1511-11-05	Carta (conteúdo sem interesse directo) referindo João Subtil como provedor	424
1511-11-10	Carta régia a João Subtil, provedor de TOS, informando que os aforamentos que fizer de propriedades do hospital e capelas já não têm de ir à confirmação da chancelaria, apesar do que está no Regimento	423
1511-11-19	Carta régia aos juizes das heranças e propriedades do hospital e capelas de Lisboa, mandando-os que se encarreguem das demandas movidas por Henrique da Silveira, do conselho régio, sobre bens da capela de D. Gonçalo Pereira, situados no termo de Lisboa	423-24
1514-04-08	Carta régia ao bispo provedor, sobre documentos de fianças	435
1514-07-07	O bacharel Baltasar do Prado, do desembargo do rei, promotor de sua justiça e ouvidor de TOS e capelas, em TOS, na audiência, publica o “Regimento das penas do Hospital” (cfr. Registos, pp.442-446)	446
1514-08-20	Carta régia ao escrivão antre o corregedor da corte, para que dê certos documentos sobre fianças ao bispo de Safim, provedor-mor de TOS	434
1514-08-30	Carta régia a D. João, bispo de Safim, do conselho régio e provedor de TOS, sobre documentos de fianças	436-437
1514-10-03	Carta régia a D. João, bispo de Safim, do conselho régio e provedor de TOS, sobre forma como desembargadores do hospital devem agir no caso das penas postas a certas pessoas	438-39
1514-11-27	Carta régia ao bispo (só), sobre as fianças	439-440
1514-12-20	Carta régia ao bispo de Safim, do conselho régio e provedor de TOS, sobre documentos de fianças	435-36
1514-12-23	Carta régia ao bispo provedor, mandando-o que veja com os “desembargadores das coisas dos hospitais” a questão das fianças	438
1515-05-12	Carta régia ao Dr. Gonçalo Vaz, ouvidor de TOS, dando-lhe poder para despachar as interlocutórias dos feitos do seu juízo, levando-os só à relação, aos desembargadores das coisas do hospital para sentença final	428-29
1515-06-09	Carta régia a D. João, bispo de Safim, provedor de TOS, sobre preços dos foros do hospital e das capelas	429
1516-07-10	Alvará a todos, informando que os acordos sobre prazos de propriedades de capelas de Lisboa e termo são válidos mesmo sem outorga das mulheres dos administradores	429-30
1516-08-11	Carta régia ao bispo provedor, autorizando a que quando um dos quatro desembarg. que despacham os feitos do Hospital falecer, ele possa despachar com os outros três. As sentenças serão passadas quando os três chegarem a acordo	430
1516-10-08	Carta régia (conteúdo sem interesse directo), referindo o bispo de Safim como provedor de TOS	441
1517-09-09	Carta régia a D. João, bispo de Safim, provedor dos hospitais de Lisboa, mandando que possa despachar os feitos do desembargo desse hospital, quando dois dos três desembargadores. estiverem de acordo (ou quando só estiverem presentes dois, por falta do terceiro)	430
1517-12-23	Carta régia ao bispo provedor, informando-o que o Lic. António Lopes, sobrejuiz da Casa do Cível, servirá de juiz dos feitos do Hospital pelo Dr. Estêvão Dias enquanto este estiver em determinadoserviço	431
1518-02-19	Carta régia a todos os oficiais de Tos informando que o bispo de Safim não é mais provedor e que será encarregue de tal Marcos Esteves, “nosso capelão”	432
1518-03-24	Carta régia ao provedor de TOS informando-o de que os Padres de São Francisco de Lisboa não serão mais obrigados a ir ao hospital jurar ou provar que tinham dito as missas das capelas e obrigação do seu convento, porque para tal servirá um assinado do guardião da casa	433
1518-03-27	Carta régia a Marcos Esteves, provedor de TOS, informando-o que o Lic. Agostinho Afonso passará a ser o ouvidor do Hospital enquanto for mercê régia	432
1519-07-15	Carta ao provedor e oficiais de TOS reiterando o privilégio concedido a São Francisco de Lisboa em 4-3-1518	433
1520-07-12	Carta ao bispo provedor, informando-o de que o Dr. Fernão Martins, do desembargo régio, despachará os feitos do hospital em lugar do Dr. Estêvão Dias, como o fazia o Lic. António Lopes, que ora faleceu	433

**QUADRO III- TOMBOS REALIZADOS PELA PROVEDORIA DAS CAPELAS DE LISBOA (1502-1521)**

<b>Nome</b>	<b>Local de enterramento / sufrágios</b>	<b>Tipol. doc.</b>	<b>Data fund.</b>	<b>Data do tombo</b>	<b>Responsável pelo tombo</b>	<b>Referência documental<sup>i</sup></b>
Gonçalo Eanes e Maria Eanes	SFL	T	1447	1502/01/01		1188, fl. 1; 4, fl. 194
Inês Afonso	Ermida N. Sª Palma	D	1475	1502/01/02		1188, fl. 7; 38, fl. 268v
Fernão Pires e Constança Vicente	SFL e Ig. Madalena	T	1324	1503/01/01		1188, fl. 38; 4, fl. 73; 93, 1v
João Afonso Crispim	SFL	T	1485	1503/01/01		1188, fl. 32
Gonçalo Vaz	Ig. N. Sª Purificação, Sacavém	T	1373	1503/01/01		1188, fl. 49; 84, 354v
Ausenda Leonardes	Ig. S. Tomé	T	1325	1503/01/01		1188, fl. 19; 51, fl. 238
Beatriz Eanes	Ig. .S. Cristóvão	T	1498	1503/01/01		1188, fl. 12; 51, fl. 99
João Eanes Palhavã e Sancha Pires Palhavã	SDL	T	1302	1503/01/01		1188, fl. 59; 11, fl. 286v; 42, fl. 91
Margarida Vicente	Ig. S. Cristóvão	T	1495	1503/05/04	EM/ MC	1188, fl. 73
Leonor Fernandes	SDL	D	1455-1475 <sup>ii</sup>	1503/05/06	EM/ MC	1188, fl. 80; 12, fl. 77 e 133; 147, fl. 267v
João de Atouguia	SDL	T	1471	1503/09/06	EM/ MC	1188, fl. 85; 11, fl. 330
João de Flandres	C. Trindade	T	1447	1503/09/12	EM/ MC	1188, fl. 91
Guiomar Afonso	Ig. Madalena	T	1494	1503/09/13	EM/ MC	1188, fl. 99
Catarina Vaz	Ig. São Mamede	T	1493	1503/09/14	EM/ MC	1188, fl. 105;
Margarida Afonso	Ig. S. Cristóvão	T (v)	1415	1503/09/16	EM/ MC	1188, fl. 113
Margarida Afonso	Ig. S. Cristóvão	T (v)	1415	1503/09/27	EM/ MC	1188, fl. 118
Martim Ferreira e Violante Lourenço	Livre	T	1468	1503/09/28	EM/ MC	1188, fl. 123
Catarina Eanes e Simão Nunes	SDL	T	1493	1503/10/06	EM/ MC	1188, fl. 133
Gil Martins do Poço	SDL e ig. Santa Justa	T	1450	1503/10/10	EM/ MC	1188, fl. 142; 41, fl. 241v
Catarina de Vitória	Ig. Sto. Estêvão de Alfama	T	1468	1503/10/16	EM/ MC	1188, fl. 154; 135, fl. 120
Catarina Gil	Ig. Sto. Estêvão de Alfama	T	1491	1503/10/16	EM/ MC	1188, fl. 156; 135, fl. 140
Maria Esteves	Mº S. Vicente de Fora	T	1469	1503/10/16	EM/ MC	1188, fl. 154; 135, fl. 384
Mécia Afonso	SFL	T	1458	1503/10/16	EM/ MC	1188, fl. 154
Gonçalo Afonso	Sé e ig. S. Cristóvão	T	1460	1503/10/18	EM/ MC	1188, fl. 165; 20, fl. 280v <sup>iii</sup>
Catarina Eanes	Mº S. Vicente de Fora	T	1437	1503/11/05	EM/ MC	1188, fl. 174
Inês Eanes	SDB	T	? <sup>iv</sup>	1503/11/08	EM/ MC	1188, fl. 184
Catarina Gonçalves	Mº S. Vicente de Fora	T	1500	1503/12/07	EM/ MC	1188, fl. 191
João de Atouguia	SDL	T	1471	1504/05/17	EM/ MC	1188, fl. 204v; 11, fl. 330
Beatriz Gomes	Ig. Santa Justa	T	1485	1504/05/17	EM/ MC	1188, fl. 200; 41, fl. 102v
Lço Afonso Pombo e Catarina Eanes	Ig. São Lourenço de Aranhol	T	1480	1504/09/02	EM/ MC	1188, fl. 216v

Álvaro Eanes e Diogo Jácome	Ig. Santa Justa	T	1497	1504/09/07	EM/ MC	1189, fl. 1
Bernardo Eanes	Ig. São Julião	T	1477	1504/09/13	EM/ MC	1189, fl.10 e 148 <sup>v</sup> ; 105, fl. 5v
João Esteves e Margarida Martins	SDL	T	1456	1504/09/24	EM/ MC	1189, fl. 19v; 11, 308v
Afonso das Leis	SDL	T	1323	1506/01/28	EM/ MC	1189, fl. 42; 1191, fl. 166v; 8, fl. 20v; 12, 338
Bartolomeu Cristóvão	C. Trindade	T	1378	1506/01/30	EM/ MC	1189, fl. 56
João Esteves "privado"	C. Salvador	T	1372	1506/02/12	EM/ MC	1189, fl. 64; 45, fl. 176v
João de Flandres	C. Trindade	T	1447	1506/02/14	EM/ MC	1189, fl. 93
João Calaça	SDB	T	1503	1506/02/20	EM/ MC	1189, fl. 111; 16, fl. 244v
Domingos Salvatores	C. Graça	T	1400 <sup>vi</sup>	1507/09/24	RL/ MC	1189, fl. 134v; 150, fl. 119
Catarina Eanes	Mº S. Vicente de Fora	T	1412	1507/09/25	RL/ MC	1189, fl. 138; 165, fl. 139v
Aldonça Eanes	Ig. Sta. Mª de Oeiras	? <sup>vii</sup>	?	1507/09/27	RL/ MC	1189, fl. 143
Gomes Eanes e Catarina Fernandes	Ig. Santa Iria Azóia	D	1485	1509//10/31	AE/MC	1190, fl. 1
João Afonso de Alenquer <sup>viii</sup>	Ig. Mártires	T (v)	1437	1509/10/08	AE/MC	1189, fl. 161v
Maria Miguéis	SFL	T	1350	1509/10/09	AE/MC	1189, fl. 168; 5, fl. 264
Estêvão Eanes Forjaz	Sé	C	1341	1509/10/18	AE/MC	1189, fl. 177
Giraldo Domingues	Ig. Sta. Mª do Monte Agraço	T	? <sup>ix</sup>	1509/10/18	AE/MC	1189, fl. 188v; 120, fl. 328v
Graça Forjaz	Sé	T(v) <sup>x</sup>	1322	1509/10/29	AE/MC	1189, fl. 201; 19, 44
João Gonçalves e Beatriz Eanes	Ig. Santa Iria Azóia	T/ D	1451 e 1463	1509/11/14	AE/MC	1190, fl. 6
Pedro Nunes Sottomayor	Ig. Santa Maria de Oeira	T <sup>xi</sup>	1409	1513/01/04	J/ MC	1190, fl. 15; 56, fl. 17
Isabel Henriques	C. Carmo Lisboa	T	1475	1513/04/27	J/ MC	1190, fl. 81v
Álvaro Esteves e Maria Álvares	Ig. S. Nicolau / SDL	T	1505	1513/05/20	J/ MC	1190, fl. 88v
Diogo Martins	C. Trindade	T	1507	1513/10/07	J/ MC	1190, fl. 98
Clara Pires	Ig. S. Mamede	T	1510	1514/09/13	J/ MC	1190, fl.105v
Catarina Gonçalves	C. Trindade	T	1463	1514/09/23	J/ MC	1190, fl. 121v
Isabel Martins	C. Trindade	T	1492	1514/09/23	J/ MC	1190, fl. 131
Álvaro Gonçalves e Isabel Fernandes	SFL	T	1493	1515/10/26	J/ MC	1190, 113v; 237, fl. 54
Gonçalo Eanes	Ig. São Tiago	T	1514	1515/10/27	J/ MC	1190, fl. 151v; 125, fl. 2
Beatriz Lopes	C. Carmo	T	1511	1515/11/02	J/ MC	1190, fl. 160v; 78, fl. 387
João Esteves "privado"	C. Salvador	T	1372	1517/06/22	J/ MC	1190, fl. 168; 45, fl. 176v
Álvaro Gonçalves e Isabel Fernandes	SFL	T	1493	1518/10/26	J/ MC	1190, 178v; 237, fl. 54
Pedro Afonso Leitão	Ig. São Julião	T	1500	1521/10/01	J/ MC	1190, fl. 186v; 106, fl. 293
Martim Pires de Gaia e Mª Fernandes	Mº S. Vicente de Fora	T	1320	S.d. <sup>xii</sup>	J/ MC	1190, fl. 136; 141, fl. 368v

**Siglas:** AE= Álvaro Eanes; c.= convento; D= doação; EM= Estêvão Martins; ig.= igreja; J= João, bispo de Safim; m. = mosteiro; MC= Martim de Castro; RL= Rui Lopes; SDB= convento de São Domingos de Benfica; SDL= convento de São Domingos de Lisboa; SFL= convento de S. Francisco de Lisboa; T= testamento; v= verba  
**Data:** ano, mês, dia

---

<sup>i</sup> Todos os volumes indicados pertencem a IAN/ TT, *Casa da Suplicação*, “Juízo das capelas, resíduos e legados pios”. Indica-se apenas o fólio inicial da documentação.

<sup>ii</sup> Data de 1455 o testamento de Lourenço Eanes, marido de Leonor Fernandes (verba, em 12, fl. 77); de 1472, o segundo testamento desta (12, fl. 133) (o primeiro, de 1465, pode ver-se em IAN/ TT, SDL, 48, 210v); de 1474, aditamentos vários ao mesmo (12, fl. 146) (aditamentos de 1473 em IAN/ TT, SDL, 50, fl. 102v); e de 1475, uma doação da mesma (1188, fl. 80v).

<sup>iii</sup> Esta documentação (até fl. 289v) diz respeito a vários arranjos familiares que conduzem à fundação de uma segunda capela.

<sup>iv</sup> Apenas verba testamentária, s.d.

<sup>v</sup> Junção de doação da mulher, Graça Fernandes (1508).

<sup>vi</sup> Existe uma discrepância de datas entre as duas fontes, tendo nós optado por seguir a do volume 150 (e. 1438).

<sup>vii</sup> Não se conhece o documento de fundação nem a data. São conhecidos alguns pormenores através da sentença de encargos e bens de 1507.

<sup>viii</sup> Há um erro de datação na documentação copiada, dado que se indica 1437 para a carta de Afonso V autorizando um pedido de traslado do testamento (fl. 162); em SFL, lvº 3, fl. 327-321v, onde há cópia desta documentação, reduziram à margem o ano do testamento para era de César (1399). Tal não faz sentido, não só porque em 1437 D. Afonso V não era ainda rei (e a carta é mesmo dele, uma vez que refere o testador como “vedor de D. João nosso avoo”), como porque João Afonso de Alenquer cessou a sua actividade no Desembargo apenas em 1433, não sendo portanto plausível que tivesse testado em 1399 (A. L. Carvalho Homem, *O Desembargo Régio, (1320-1433)*, p. 327-329, Porto, INIC, 1990).

<sup>ix</sup> Testamento perdido; os encargos pios são referidos na carta régia de mercê de capela, de 1499.

<sup>x</sup> Este testamento foi editado por D. António Caetano de Sousa, precisamente a partir de um tombo do cartório do escrivão do Hospital de Todos-os-Santos, Manuel de Pontes: *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, t. I, pp. 165-86, ed. M. L. de Almeida e César Pegado, Coimbra, Atlântida, 1946; para a história posterior desta instituição, agregada ao Hospital fundador por D. Teresa Eanes de Toledo, cfr. Maria José Ferro, “Nótulas para o estudo da assistência aos pobres, em Lisboa: o hospital de D. Maria de Aboim e o do Conde D. Pedro”, *A pobreza e a assistência...*, cit., vol. I, pp. 371-400.

<sup>xi</sup> Existe na BN, Reservados, Cód. 11422, um dos originais do “livro da capela”. Atribuímos-lhe a data de 1409 pela conversão da era de 1447 (embora 1190, fl. 16, à margem, diga que testador viveu no reinado de D. Afonso V) dado que algumas pessoas presentes ao seu testamento e à pública forma do mesmo, dias posterior, são identificáveis com funcionários régios dos reinados fernandino e joanino (João Afonso Fuseiro, in A. L. Carvalho Homem, op. cit., p. 331, e João Martins, criado do Dr. Lourenço Eanes (i. é. Lourenço Eanes Fogaça, id., pp. 354-6)

<sup>xii</sup> Tombo s.d., truncado; o tombo copiado imediatamente antes é de 1514, Setembro 23 e o imediatamente depois, de 1515, Outubro 27.

# QUADRO IV : GEOGRAFIA DOS LOCAIS DE FUNDAÇÃO

## A) Fundação de capelas em instituições seculares (cidade de Lisboa, 1400-1521)<sup>1</sup>

Instituições	Nº	Motivos de escolha do local						Sociologia dos fundadores			
		A	B	C	D	E	F	N	PNN	P	D
Sta. Justa	8		5	3				2	4	1	1
Sta.Cruz Castº	7	1	6					1		1	5
Madalena	5		1	4				1		1	3
S. Julião	5	2	3					1	1	1	2
S. Nicolau	5	1	2	2				1	2	1	1
Sé	5	1	2	2				1	4		
S. Mamede	4		3	1				1	2		1
S. Cristóvão	3		1	2				1	1		1
Sto. André	3	3									3
Sto. Estêvão	3	1	1	1				1		2	
Conceição	2	2						2			
Nª Sª Paraíso (e.)	2	1				1			1		1
S. Martinho	2			2				2			
S. Miguel	2	1		1							2
Nª Sª Palma (e.)	1										1
S. Jº Praça	1			1					1		
S. Jorge	1		1					1			
S. Tiago	1		1						1		
S. Tomé	1			1					1		
S. Bartolomeu do Beato	1	1						1			
Total	62		54%	48%		2%					

Siglas: Coluna “instituições”- e.= ermida; coluna “motivos de escolha” – A= desconhecido; B= Freguesia; C= enterrados parentes/ “defuntos próprios”; D= devoção; E= pertença a confrarias e simil.; F= Ligações familiares; coluna “Sociologia dos fundadores” – N= nobreza; PNN= privilegiados não nobres; P= povo; D= desconhecido

NB: As percentagens apresentadas nas colunas B-C-D dizem respeito apenas às "opções apresentadas", e excluem portanto os números da coluna A.

<sup>1</sup> Para as referências documentais, cfr. “Quadro geral dos Registos”.



**B) Fundação de capelas em instituições regulares (cidade de Lisboa, 1400-1521)**

Instituições	Nº	Motivos de escolha do local					Sociologia dos fundadores			
		A	B	C	D	E	N	PNN	P	D
SDL	23	12	11 100%				5	10	1	7
SFL	20	12	4 50%	1 12,5%	3 37,5%		3	10	4	3
Graça	18	09	6 66,6%	3 33,3%			10	3	1	4
Trindade	9	04	4 80%		1 20 %		1	3	3	2
Carmo	6	03	3 100%				2	1	1	2
S. Vte. Fora	5	02	3 (100%)					1	1	3
Salvador	2	02					1	1		
SBX	2			1 50%	1 50%		2			
Sto. Elói	1	01					1			
Sta. Clara	1	01					1			
SFX	1				1 100%		1			
Rosa	1			1 100%			1			
Total	89	46	31	6	6					

**Siglas:** Coluna “motivos de escolha” – A= desconhecido; B= enterrados parentes/ “defuntos próprios”; C= devoção; D= pertença a confrarias e simil.; E= Ligações familiares; coluna “Sociologia dos fundadores” – N= nobreza; PNN= privilegiados não nobres; P= povo; D= desconhecido.

NB: As percentagens apresentadas nas colunas B-C-D dizem respeito apenas às "opções apresentadas", e excluem portanto os números da coluna A.

### C) Fundação de capelas em instituições seculares (termo de Lisboa, 1400-1521)

Instituições	Nº	Motivos de escolha do local						Sociologia dos fundadores			
		A	B	C	D	E	F	N	PNN	P	D
Ameixoeira, Nª Sª Funchal	1		1					1			
Arranhó, S. Lourenço	1		1							1	
Azóia, Sta. Iria	2	1	1							1	1
Barcarena, S. Pedro	1		1								1
Benfica, Nª Sª do Amparo	1	1									1
Charneca, S. Bartolomeu da	1		1					1			
Lumiar, S. João Baptista	1			1							1
Montemuro [Monferrim, Sta. Eulália (e.)]	1				1						1
Montelavar, Sta. Maria	1			1							1
Oeiras, Sta. Maria	1			1							1
Olivaes, Nª Sª	1		1					1			
Sacavém, Nª Sª da Purificação	3	1	1	1							3
Sacavém, Sta. Mª	1	1									1
Sintra, S. Martinho	2		1	1					2		
Tojal, Sto. António	1		1						1		
Vialonga	1		1								1
Total	20	4	63 %	31%	6%						

Síglas: Coluna “instituições”- e.= ermida; coluna “motivos de escolha” – A= desconhecido; B= Freguesia; C= enterrados parentes/ “defuntos próprios”; D= devoção; E= pertença a confrarias e simil.; F= Ligações familiares: coluna “Sociologia dos fundadores” – N= nobreza; PNN= privilegiados não nobres; P= povo; D= desconhecido

NB: As percentagens apresentadas nas colunas B-C-D dizem respeito apenas às "opções apresentadas", e excluem portanto os números da coluna A.

### D) Fundação de capelas em instituições regulares (termo de Lisboa, 1400-1521)

Instituições	Nº	Motivos de escolha do local					Sociologia dos fundadores			
		A	B	C	D	E	N	PNN	P	D
SDB	2	1			1		1	1		
Chelas	1					1	1			
Penhalonga	11	10		1			2	1		8
Total	14									

Síglas: Coluna “motivos de escolha” – A= desconhecido; B= enterrados parentes/ “defuntos próprios”; C= devoção; D= pertença a confrarias e simil.; E= Ligações familiares: coluna “Sociologia dos fundadores” – N= nobreza; PNN= privilegiados não nobres; P= povo; D= desconhecidos

### QUADRO IX- Fundadores de capelas que pertenciam a irmandades de leigos

Nº reg.	Data	Nome	Categoria social	Ordem	Expressão da relação
11	1493	Álvaro Gonçalves e Isabel Fernandes	D	S. Francisco	Declaram ser e querem enterro em hábito
18	1513	Beatriz Eanes	PNN	Sto. Agostinho	Irmã e por isso quer enterro em hábito
19	1516	Beatriz Eanes	D	S. Francisco	Enterro em hábito, com presença irmãos e confrades da Ordem
26	1483	Beatriz Taveira	PNN	S. Francisco	Declara ser e quer enterro em hábito
34	1511	Catarina de Lemos	NM	Cónegos Regrantes de S.João Evangelista	Requer ofício fúnebre como tal
38	1500	Catarina Eanes	D	Trindade	Declara ser e quer enterro em hábito
81	1409	Gonçalo Eanes e Maria Eanes	PNN	S. Francisco	Enterro em hábito
181	1495	Guiomar de Sampaio	NM	Sto. Agostinho	Enterro em hábito
88	1494	Guiomar Gomes	D	S. Francisco	Enterro em hábito porque tem devoção de morrer nele, e além disso é irmã
95	1514	Isabel de Melo	NM	S. Domingos	Enterro em hábito; deverá ser o de um frade, a quem será dado novo
106	1517	Joana da Silva	NA	S. Francisco	Enterro em hábito
110	1503	João Calaça	PNN	S. Domingos	Enterro em hábito
137	1455	Leonor Fernandes	PNN	S. Domingos	Enterro em hábito; no do “padre espiritual”, a quem deverá ser dado outro
143	1401	Margarida Afonso “Donzela”	D	S. Jerónimo	Declara ser
169	1466	Rodrigo Eanes	PNN	Trindade	Refere frade como “seu colaço”; será enterrado com o hábito deste e dar-lhe-à um novo
170	1517	Rui de Figueiredo e Maria Correia	NM	S.Francisco	Entero em hábito
172	1447	Senhorinha Afonso	NB	S. Domingos	Enterro em hábito



**QUADRO V – FUNDADORES QUE INSTITUEM SUFRÁGIOS PARA OUTRÉM**

<b>“Atitudes fundac.”</b>	<b><i>Pessoas sufragadas</i></b>	<b><i>Núm. Reg.</i></b>	<b><i>Instituidor</i></b>	<b><i>Categ. social</i></b>	<b><i>Categ. profiss.</i></b>	<b><i>Relação</i></b>
Grupo I	A	017	Beatriz Eanes	PNN	05	Freg.
Grupo II	C	102	Isabel Rodrigues	D	00	Enterrado marido
	C	032	Catarina de Castro	NM	03	Enterrado marido
	C+F	018	Beatriz Eanes	D	00	Enterrado 1º marido
Grupo I	E+A	050	Clara Carreira	PNN	01A	Devoção
	E+A	026	Beatriz Taveira	PNN	01A	Enterrados pais, irmã e avô
	E+A	095	Isabel de Melo	NM	00	Enterrado avô; irmã de OP
	E+A	172	Senhorinha Afonso	NB	00	Enterrado pai
	E+A	019	Beatriz Eanes	D	00	Enterrados pais
	E+A	097	Isabel Dias	D	00	Enterrados os defuntos dela
	E+A	001	Afonso de Albuquerque	NA	01A	Enterrados bisavô e pai
	E+A	115	João de Guimarães	NB	00	Enterrado pai
	E+A	131	Lopo de Castelo Branco	NM	00	Enterrados antepassados
	E+A	164	Pedro Eanes Lobato	PNN	01A	Freg.
	E+A	168	Pedro, condestável	NA	00	Devoção-protecção
	E+A	167	Pedro Nunes Sotomayor	PNN	08	Enterrado avô
	E+A	027	Bernardo Eanes	P	10	Freg.
	E+A	053	Diogo Afonso	D	00	
	E+A	006	Afonso Gil	D	00	
	E+A	059	Diogo Jácome	NB	02M	Enterrado pai
	E+A	066	Fernão Gil	PNN	08	Freg.; pais aí enterrados
	E+A+AA	067	Fernão Gonçalves Fuseiro	NM	00	
	E+A+AA	012	Álvaro Lopes	PNN	00	Enterrada pessoa de quem era herdeiro
	E+A+AA	072	Francisco Eanes	D	00	Enterrados bisavó, pais
	E+A+AA+D	070	Filipa de Azevedo	NA	00	
	E+A+D	171	Rui Figueira e Beatriz Tavares	NM	01A	Fregs.
	E+A+D	120	João Gil	PNN	01M	Enterrados sogros
	E+A+D	089	Henrique Leme	NM	07	Enterrados pais
	E+A+D+O	034	Catarina de Lemos	NM	00	Enterrado marido
Grupo II	E+C	178	Vicente Aparício e Clara Vicente	D	00	Freg.*

E+C	071	Filipa Tiboa	PNN	04A	
E+C	114	João de Flandres	PNN	09	Enterrados m.er e f.os
E+C	064	Domingos Salvadores	P	10	
E+C	076	Gomes Eanes e Catarina Fernandes	D	00	
E+C	121	João Gonçalves e Beatriz Eanes	P	10	Freg.*
E+C	169	Rodrigo Eanes	PNN	09	Enterrada m.er
E+C	140	Luís de Brito e Joana de Ataíde	NA	01A	Devoção-fundação
E+C	104	Isabel Vaz	P	10	
E+C	060	Diogo Martins	P	10	
E+C	153	Mª Vicente, m.er Jº Gonçalves	D	00	Enterrado pai
E+C	045	Catarina Lopes	PNN	00	
E+C	029	Catarina Álvares	P	10	Freg.*
E+C	176	Vasco Gonçalves e Isabel Vaz	D	00	
E+C	044	Catarina Gonçalves	P	04M	Enterrados marido e filhos
E+C	129	Lopo Afonso	PNN	09	Enterrada m.er
E+C	093	Inês Pires Valbom	PNN	04A	
E+C	148	Maria Eanes	PNN	01A	
E+C	125	João Nunes e Beatriz Lopes	PNN	04M	Confrades
E+C	155	Martim Ferreira e Vte. Lourenço	PNN	00	Enterrados mãe e avós
E+C	040	Catarina Esteves	D	00	Freg.*
E+C	037	Catarina Eanes	PNN	09	Enterrado pai
E+C	135	Lourenço Afonso Pombo e Catarina Eanes	P	10	Freg.*
E+C	156	Martim Garcia de Oliveira e Beatriz	NB	00	Freg.*
E+C	173	Silvestre Eanes e Domingas Eanes	D	00	
E+C	077	Gomes Eanes e Maria Esteves	D	00	Fregs.
E+C	161	Nuno Vasques de Castelo Branco e Joana Zuzarte	NM	01A	Ligações familiares à abadessa
E+C	024	Beatriz Gomes	D	00	Freg.*
E+C	166	Pedro Manuel e Constança Domingues	D	00	
E+C	063	Domingas Vicente e Domingos Vicente, irmão	D	00	
E+C	021	Beatriz Fernandes	D	00	Freg.; marido sepultado
E+C	054	Diogo Afonso Álvares	D	00	Freg.

	E+C	165	Pedro Esteves	PNN	02M	
	E+C	036	Catarina Eanes	PNN	02M	Enterrado marido
	E+C	170	Rui de Figueiredo e Mª Correia	NM	01M	Irmãos da Ordem
	E+C	020	Beatriz Eanes "A Corvina"	D	00	Enterrado 1ºmarido
	E+C	177	Vasco Lourenço e Isabel Afonso	PNN	09	Enterrados pais da mulher e mulher
	E+C	087	Guiomar Afonso	D	00	Enterrado marido
	E+C	183	Pedro de Carvalho e Catarina Gil	D	00	
	E+C	186	Antão de Faria	NM	01A	Devoção
	E+C	180	Teresa Álvares	NM	00	Enterrado marido
	E+C	081	Gonçalo Eanes e Maria Eanes	PNN	09	
	E+C	023	Beatriz Gomes	D	00	
	E+C	179	Gonçalo Fernandes e Isabel Afonso	PNN	01M	Devoção a N.Sra.
	E+C	184	Rui Gomes de Alvarenga e Mécia de Melo	NA	01A	
	E+C	013	Álvaro Vaz	PNN	07	Freg.; m.er enterrada
	E+C	163	Pedro Botelho e Isabel Eanes	NM	01A	
Grupo III	E+C+A	046	Catarina Prester e Pedro Nicolau	PNN	08	Fregs.
	E+C+A	058	Diogo Gonçalves do Prado	PNN*	00	Enterrado irmão
	E+C+A	137	Lourenço Eanes "da Rua Nova"	PNN	00	
	E+C+A	080	Gonçalo Álvares e Isabel Vaz	P	04B	Freg.*
	E+C+A	181	Guiomar de Sampaio	NM	00	Enterrado marido
	E+C+A	123	João Martins e Maria Lourenço	D	00	
	E+C+A	009	Álvaro Esteves e Maria Álvares	NB	00	Fregs.
	E+C+A	100	Isabel Henriques	NB	00	Enterrados pais
	E+C+A+AA	014	Antão Ximenes e Constança Dias	P	08	
	E+C+A+AA	185	Gil Martins e Leonor Pereira	PNN	01A	Enterrados pais dele
	E+C+A+AA+D	074	Gil Martins do Poço	PNN	01M	Enterrados pai e avós
	E+C+A+D	004	Afonso Fernandes "Malfrade"	D	00	Enterrados m.er e filhos
	E+C+A+D	154	Martim Afonso "da boca da Lapa"	PNN	04A	Freg.*
	E+C+A+D	117	João do Rego e Catarina Mendes Loba	NM	08	Freg.*

	E+C+A+D	051	Clara Pires	PNN	04M	Freg.
	E+C+AA+D	085	Gonçalo Vaz de Castelo Branco e Beatriz	NA	01A	Enterrados antepassados
	E+C+AA+D	146	Margarida Vicente	PNN	02M	Freg.*
	E+C+D	118	Joo Esteves e Margarida Martins	PNN	01M	
	E+C+D	101	Isabel Martins	P	06	
	E+C+D	043	Catarina Gonçalves	PNN	08	Enterrada filha
	E+C+D	157	Martim Gil Lobo	NB	00	
	E+C+D	132	Lopo Lourenço e Leonor lvares	PNN	02M	Freg.*
	E+C+D	084	Gonçalo Pacheco e Ana Dinis	NM	01M	
	E+C+D	035	Catarina de Távora	NA	03	
	E+C+D	088	Guiomar Gomes	D	00	Irm da Ordem, devoção
	E+C+D	011	lvoro Gonçalves e Isabel Fernandes	D	00	Irmãos da ordem
	E+C+D	069	Fernão Vaz de Caminha e Margarida Eanes	PNN	01A	Fregs.
	E+C+D	055	Diogo da Fonseca	NM	01A	
	E+C+D	124	Joo Martins Estorninho e Maria Eanes	D	00	Freg.*
	E+C+D	147	Maria de Rebelo	NM	00	
	E+C+D	142	Margarida Afonso	NM*	01A	Enterrados antepassados
	E+C+D	010	lvoro Fernandes	PNN	08	Enterrados pais, irmo e mulher
	E+C+D	015	Bartolomeu Gomes	PNN	08	
	E+C+D	092	Ins Martins, Joo Preto e Isabel Eanes	D	00	Enterrados antepassados
	E+C+D	065	Estevão Esteves e Catarina Esteves	D	00	
	E+C+D	133	Lopo Mendes do Rio e Leonor Dias	NM	00	
	E+C+D	048	Catarina Vaz "Sisuda"	D	00	Freg.
	E+C+D+O	007	lvoro da Costa e Beatriz de Paiva	NA	03	
Grupo II	E+C+F	057	Diogo Eanes	P	10	Enterrada mulher
	E+C+F	106	Joana da Silva	NA	01A	Irmã da Ordem
Grupo III	E+C+F+A	111	João da Fonseca e Margarida d'loova	NM	01M	Fregs.



	E+C+F+A	039	Catarina Eanes Carreira	PNN	04A	Enterrado marido
	E+C+F+A+AA	003	Afonso Eanes	PNN	01M	
	E+C+F+O	090	Inês Afonso	D	00	
Grupo I	E+D	041	Catarina Gil	P	10	
	E+D	127	Leonor Eanes	D	00	Enterrados pais
	E+D	008	Álvaro de Barros	NM	07	Enterrada m.er
	E+D	110	João Calaça	PNN	08	Irmão da ordem
	E+D	079	Gonçalo Afonso	PNN	02M	Freg.
	E+D	145	Margarida Gil	P	10	Freg.*
	E+D	113	João de Estremoz	PNN	01M	Freg.
	E+D	105	Isabel Vilela	NB	00	
	E+D	134	Lopo Miguéis	D	00	
	E+D	152	Maria Rodrigues	NM	00	Enterrados pais
	E+D	096	Isabel de Sousa	NA	03	Freg.*
	E+D+O	162	Pedro Afonso Leitão	NM	07	Freg.; sogros enterrados
Grupo II	E+F	022	Beatriz Fernandes	D	00	
	E+F	144	Margarida Fernandes Coelho	D	00	
	E+F	042	Catarina Gil	P	10	
Grupo III	E+F+A	126	Jorge Vaz de Almeida	D	00	
	E+F+A+O	028	Brás Afonso Correia	PNN	01A	Enterrados pais

Siglas: [1ª col.]: Grupos I, II e III: cfr. definição infra, pp. 288; [coluna 2]: A= antepassados; C= Cônjuge; D= “seus defuntos”; E= fundador; F= filhos; O= outros, não parentes; [colunas 5 e 6]: cfr. Apêndice ao “Quadro Total dos Registos”, p. 625; [coluna 7]: Freg.= freguês/ a; \*= qualidade de “freguesia” inferida.

**QUADRO VI– FUNDADORES QUE SÓ INSTITUEM SUFRÁGIOS PARA SI**

<i>Nº de registo</i>	<i>Instituidor</i>	<i>Razões possíveis para se sufragar apenas a si próprio(*)</i>	<i>Categoria social</i>
002	Afonso Domingues	Não há explicação clara	D
005	Afonso Fialho	Testamento “apressado”, parece estar com peste	NM
016	Beatriz Borboleta	Não há explicação clara; não parece ter família própria; não se refere o parentesco do herdeiro	D
025	Beatriz Lopes	Não há explicação clara; manda-se enterrar na sepultura do pai; parece ser solteira, sem filhos	D
030	Catarina Antoninha	Casada, marido será administrador- juntará talvez as intenções próprias	P
031	Catarina da Vitória	Viúva; deixa administração a confraria (talvez marido tivesse feito o mesmo)	D
033	Catarina de Goa	Não há explicação clara; tem uma filha, não fala do marido (será vivo e juntará depois intenções?)	D
038	Catarina Eanes *	É viúva e sem filhos; morgadio c/ o.p. para sobrinha; era irmã Ordem e confraria; talvez marido o tivesse sido	D
047	Catarina Vaz	Não há explicação clara; tem filha e não se refere marido (será vivo e juntará depois intenções?)	D
049	Cid de Oliveira *	Não há explicação clara; seria solteiro e sem filhos – não refere mulher e deixa administração em morgadio a irmão	NM
052	Constança Vicente *	Não há explicação clara; viúva, sem filhos, deixa administrador a nomear	P
056	Diogo Delgado	Não há explicação clara; são 3 m. c/ op, que deixa a 3 filhos; não refere mulher (será viva e juntará depois intenções?)	NM
061	Diogo Vasques e Helena Eanes	É uma instituição conjunta com a mulher, que talvez junte suas intenções depois; parecem não ter filhos, pois a administração passa a pessoa de que não se refere parentesco	D
062	Domingas Esteves	Não há explicação clara.; tem filha e não se refere marido (será vivo e juntará depois intenções?)	D
068	Fernão Martins Evangelho *	Tem filhos; não refere mulher, que depois juntará intenções (?)	PNN
073	Francisco Lopes	Não há explicação clara	D
075	Gomes Eanes	Tem filha, que anos depois, administra com marido; não refere mulhe (será viva e juntará depois intenções?)	PNN
078	Gomes Martins	Refere filho, que será administrador em m.; nada sobre mulher (será viva e juntará depois intenções?)	D
082	Gonçalo Fernandes	Não há explicação clara.; parece solteiro e sem filhos, porque administração fica a irmão; sepulta-se cova pais	D
083	Gonçalo Lço. de Gomide	Instituição conjunta com mulher, que juntará depois intenções (ou estas já estão implícitas)	NM
086	Graça Lopes da Maia *	Não há explicação clara; parece ser solteira e sem filhos, deixa administração a sobrinhos	D

091	Inês Eanes	Não há explicação clara; é viúva e parece não ter filhos, deixa adm. a criados	P
094	Inês Vieira	Não há explicação clara; parece ser solteira e sem filhos, deixa administração a compadre	D
098	Isabel Eanes *	É viúva e talvez sem filhos, deixa administração a confraria; talvez marido tivesse feito o mesmo	P
099	Isabel Gonçalves	Não há explicação clara; é viúva e parece não ter filhos, deixa administração a sobrinho	PNN
103	Isabel Vaz *	Não há explicação clara; parece ser solteira e sem filhos, deixa administração a sobrinho	D
107	João Afonso	Faz testamento com mulher, que juntará depois as intenções	NB
108	João Afonso Cavaleiro *	Não há explicação clara; talvez seja viúvo, deixa administração a filha e não refere mulher	PNN
109	João Baquar	Não há explicação clara; é viúvo e mandar juntar ossada da mulher (talvez esta já tivesse suas intenções)	PNN
112	João de Atouguia	É casado e parece não ter filhos; deixa administração a pessoa de que não refere parentesco; mulher juntará intenções?	D
116	João do Monte *	Não há explicação clara; parece ser solteiro e sem filhos, pois não refere mulher e deixa administração a sobrinho	D
119	João Franco	Não há explicação clara; será viúvo – não refere mulher e deixa administração a filho	D
122	João Martins "Procurador"	Não há explicação clara; será viúvo – não refere mulher e deixa administração a filha	PNN
128	Leonor Pires	Não há explicação clara; será viúva e não tem filhos, deixa administração a sobrinha	D
130	Lopo das Regras e mulher	Mulher fica administradora, juntará depois intenções	PNN
136	Lourenço Coelho	Não há explicação clara	D
138	Luís da Maia	Testamento “apressado”, está a morrer de peste; sepultura do pai	PNN
139	Luís de Atouguia *	Não há explicação clara; é m. c/ op., bastante completo, para filho; não refere mulher	NM
141	Luís Eanes *	Não refere família, deixa administração a confraria	P
143	Margarida Afonso "Donzela"	Não há explicação clara	D
149	Maria Eanes da Veiga *	Não há explicação clara; sepulta-se no mesmo local que pais, mas não é certo que seja capela deles; é viúva e deixa administração a neto	PNN
150	Maria Esteves	Era viúva e com filhos falecidos, enterrados no mesmo local; deixa administração a confraria; talvez marido tivesse feito o mesmo	D
151	Maria Gonçalves *	Era viúva e ao que parece sem filhos; deixa adm. a sobrinho; sepultura mesmo local que pais	NM
158	Mécia Afonso *	Não há explicação clara; era viúva; deixa administração a confraria; talvez marido tivesse feito o mesmo	P
182	Mécia Aires	Testamento “apressado”, está a morrer	D

159	Mendo Afonso *	Não há explicação clara; parece ser solteiro e sem filhos, deixa administração a sobrinho	NM
160	Nicolau Filipe	Não há explicação clara, nem mais dados sbr ele	D
174	Teresa Nogueira *	Não há explicação clara; era casada e sem filhos; marido será administrador, e talvez junte depois as suas intenções	NA
175	Vasco Eanes	Não há explicação clara; parece ser solteiro, sem filhos, pois deixa administração a sobrinho; sepulta-se junto irmão	NB

(\*) Considerando elementos como a situação familiar ou a instituição de sufrágios por outrém por outros meios.

## QUADRO VII - FUNDADORES QUE SE SUFRAGAM SÓ COM ANTEPASSADOS

<i>Nº de registo</i>	<i>Instituidor</i>	<i>Motivos para tal</i>
001	Afonso de Albuquerque	Solteiro; filho vivo
006	Afonso Gil	?: verba
008	Álvaro de Barros	Viúvo – e enterra-se com mulher
012	Álvaro Lopes	Mulher e filho vivos
017	Beatriz Eanes	Viúva
019	Beatriz Eanes	Marido vivo? (fala de filha mas não do marido)
026	Beatriz Taveira	Viúva sem filhos
027	Bernardo Eanes	Mulher está viva
034	Catarina de Lemos	Viúva sem filhos; enterra-se na sepultura do marido, que talvez já tivesse sufrágios
041	Catarina Gil	Viúva e não parece ter filhos
050	Clara Carreira	Marido vivo; não parece ter filhos
053	Diogo Afonso	Parece ser solteiro e sem filhos
059	Diogo Jácome	Mulher está viva e não refere filhos
066	Fernão Gil	Não fala da mulher, que talvez esteja viva, embora a administração fique a filho
067	Fernão Gonçalves Fuseiro	Parece ser solteiro e sem filhos
070	Filipa de Azevedo	Marido e filho vivos?
072	Francisco Eanes	Não fala de mulher e filhos ( solteiro e sem filhos?)
079	Gonçalo Afonso	Não fala de mulher e filhos ( solteiro e sem filhos?)
089	Henrique Leme	Solteiro e sem filhos
095	Isabel de Melo	Solteira e sem filhos
096	Isabel de Sousa	Solteira e sem filhos
097	Isabel Dias	Casada e sem filhos
105	Isabel Vilela	Viúva e sem filhos
110	João Calaça	Celebra noutro local sufrágios por parentes
113	João de Estremoz	Filho ilegítimo, ainda vivo
115	João de Guimarães	Parece ser solteiro e sem filhos [não os refere e mãe será administradora
120	João Gil	Mulher está viva; parecem não ter filhos: administradores serão cunhado e sobrinho
127	Leonor Eanes	Parece ser solteira e sem filhos (não refere marido e administrador será sobrinho)
131	Lopo de Castelo Branco	Solteiro e sem filhos
134	Lopo Miguéis	Não há referência a mulher e filhos
145	Margarida Gil	Não há referência a mulher e filhos
152	Maria Rodrigues	Marido vivo, sem filhos
162	Pedro Afonso Leitão	Mulher e filhos vivos
164	Pedro Eanes Lobato	Mulher e filhos vivos; se mulher quiser juntar testamento, será também por ela
167	Pedro Nunes Sotomayor	Solteiro e sem filhos
168	Pedro, condestável, rei de Aragão	Solteiro e sem filhos
171	Rui Figueira e Beatriz Tavares	Mulher e filhos vivos
172	Senhorinha Afonso	Marido e filhos vivos

### QUADRO VIII – SEQUÊNCIA DE MISSAS INSTITUÍDAS POR BRÁS AFONSO CORREIA E RESPECTIVOS SUFRAGADOS (1520)

- 1) Almas a sufragar: Brás Afonso Correia, seu pai, sua mãe, seu filho Francisco Lopes, seu dois irmãos, D. Afonso V, D. João II, rainha D. Leonor, Infanta D. Beatriz (Beja), Duque D. Diogo (Viseu), “alma mais desamparada do Purgatório”

Sequência das missas	Dedicação	Oração/ grupo de orações	Oração 2	Oração 3
Missa 1	Conceição de Nossa Senhora	Glória, Credo e oração da festa	“Inclina domine aurem tuam” <sup>1</sup>	“Deus qui unigeniti” <sup>2</sup> (no fim da missa)
Missa 2	Chagas	Glória, Credo	“Inclina domine aurem tuam”	“Omnipotens sempiterna pietate” [q. fez Santo Agostinho] <sup>3</sup>
Missa 3	Nome de Jesus	Glória, Credo e oração da festa	“Inclina domine aurem tuam”	Oração do Mártir S. Sebastião
Missa 4	Requiem	“Inclina domine aurem tuam”	“Deus venite” <sup>4</sup>	“Fidellium Deus” <sup>5</sup>
Missa 5	Requiem	“Inclina domine aurem tuam”	“Deus venite”	“Fidellium Deus”

Total de ciclos de missas: 12; total de missas: 60

- 2) Pela prosperidade D. Manuel, em vida, e por sua alma, quando morrer

Sequência da missas	Dedicação	Oração 1	Oração 2	Oração 3
Missa 1	Conceição de Nossa Senhora (solene)	[Não refere directamente; a da festa?]	“Deus qui justificas [impium]” <sup>6</sup>	“Deus qui unigeniti” <sup>7</sup>
Missa 2	Cruz	Idem	“Concede nos” <sup>8</sup>	“Deus qui justificas [impium]”
Missa 3	Chagas	Idem	“Deus qui justificas [impium]”	“Pietate tua” <sup>9</sup>
Missa 4	Nome de Jesus	Idem	“Deus qui justificas [impium]”	“Concede nos famulos tuos”
Missa 5	Arcanjo S. Miguel	Idem	“Deus qui justificas [impium]”	“Deus qui corda fidellium” <sup>10</sup>

Total de ciclos de missas: 1; total de missas: 5

<sup>1</sup> Do Ofício dos Defuntos, oração pelos pais e parentes (*Breviário do Soeiro*, em Pedro Romano Rocha, *L’office divin au Moyen-Âge dans l’Église de Braga. Originalité et dépendances d’une liturgie particulière au Moyen-Âge*, p. 101, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.-Centro Cultural Português, 1980).

---

<sup>2</sup> Da Festa da Exaltação da Santa Cruz (id., p. 269)

<sup>3</sup> Não conseguimos identificar esta oração.

<sup>4</sup> Eventualmente a oração “Deus veniae largitor”, do ofício dos defuntos (p. e. *Breviário do Soeiro*, in Pedro R. Rocha, op. cit., p. 101), também prescrita por Isabel de Sousa (CSCC, p. 145).

<sup>5</sup> Do Ofício dos Defuntos, oração pelos Fiéis Defuntos (id., in Pedro R. Rocha, op. cit., p. 102 e p. 277)

<sup>6</sup> Oração geralmente presente nas missas votivas (cfr. Jean Deshusses, Benoit Darragon, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, t. II, p. 269, Friburgo, Ed. Universitaire Fribourg Suisse, 1982-1983 [sacr. Gels.] e II, p. 333 [sacramental gregoriano])

<sup>7</sup> Não conseguimos identificar esta oração.

<sup>8</sup> Presente quer no tempo pós-pascal (*Breviário do Soeiro*, in Pedro R. Rocha, op. cit., p. 165) quer nos ofícios de N. Senhora (id., p. 206 e p. 301)

<sup>9</sup> Oração específica das “missas votivas” (*Missal de Mateus*, ed. Joaquim Bragança, p. 696, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975)

<sup>10</sup> Ou seja, “Deus qui hodierna die corda fidelium...”, oração do Domingo de Pentecostes (id. segundo Jean Deshusses, B. Darragon, op. cit., t. III/1, p. 364) (presente p.e. *Missal de Mateus*, ed. cit., p. 401).

### QUADRO X – Fundadores de capelas que pertenciam ou estavam relacionados com confrarias

Nº reg.	Nome	Categ.social	Confraria <sup>1</sup>	Relação <sup>2</sup>
13	Álvaro Vaz	PNN	S. Simão e S. Judas, da igreja de Sta. Justa <sup>3</sup>	Administradora
29	Catarina Álvares	P	N. S <sup>a</sup> Paraíso <sup>4</sup>	Administradora
31	Catarina da Vitória	D	N. S <sup>a</sup> Paraíso	Administradora
36	Catarina Eanes	PNN	Clérigos Pobres <sup>5</sup>	Membro
			N. Sra da Graça <sup>6</sup>	Benfeitora
41	Catarina Gil	P	N. S <sup>a</sup> Paraíso	Administradora
42	Catarina Gil	P	N. S <sup>o</sup> Conceição, SFL <sup>7</sup>	Administradora suplente
43	Catarina Gonçalves	PNN	Dos Corretores de Lisboa <sup>8</sup>	Benfeitora (marido fôra corretor, talvez membro)
45	Catarina Lopes	PNN	Dos Mercadores, SFL <sup>9</sup>	Benfeitora
			Santo Espírito dos Mercadores <sup>10</sup>	Institui sufrágio perpétuo
68	Fernão Martins Evangelho	PNN	Mercadores de Santo Espírito da Pedreira <sup>11</sup>	Membro
			Mercadores, de SFL	Membro
81	Gonçalo Eanes e Maria Eanes	PNN	Do Salvador, SFL <sup>12</sup>	Benfeitores
			De Santa Maria Anjos (SFL?) <sup>13</sup>	
89	Henrique Leme	NM	N. S <sup>o</sup> do Rosário, SDL <sup>14</sup>	Membro
96	Isabel de Sousa	NA	Vera Cruz, Santa Cruz do Castelo <sup>15</sup>	Benfeitora; fundadora (?); membro (?)
98	Isabel Eanes	P	N. S <sup>a</sup> Conceição, SFL	Administradora; confrades devem realizar algumas cerimónia fúnebres
104	Isabel Vaz	P	N.S <sup>a</sup> Paraíso	Benfeitora
125	João Nunes e Brites Lopes	PNN	N. S <sup>a</sup> Paraíso	Confrades; confraria será administradora
129	Lopo Afonso	PNN	Dos Mercadores, SFL	Confrade; confraria será administradora suplente
141	Luís Eanes	P	N. S <sup>a</sup> Paraíso	Administradora
145	Margarida Gil	P	Santa M <sup>a</sup> de Vilalonga	Administradora
150	Maria Esteves	D	N. S <sup>a</sup> Paraíso	Administradora
155	Martim Ferreira e Violante Lourenço	PNN	De Jesus (SDL?) <sup>16</sup>	Membros; confraria deverá acompanhar funeral
156	Martim Garcia de Oliveira	NB	Da igreja de S. Bartolomeu da Charneca	Benfeitor; confraria será administradora, caso herdeiro seja negligente
			Do Lumiar	
157	Martim Gil Lobo	NB	De Santa Maria de Sintra	Membros; confraria deverá acompanhar funeral
158	Mécia Afonso	P	N. S <sup>a</sup> Paraíso	Administradora



164	Pedro Eanes Lobato	PNN	De Santa Maria da igreja de S. Mamede <sup>17</sup>	Benfeitor; administração suplente
169	Rodrigo Eanes	PNN	Santo Espírito dos Mercadores	Benfeitor
178	Vicente Aparício e Clara Vicente	D	Corpo de Deus de Sacavém	Administradora

<sup>1</sup> Os dados relativos às confrarias que aparecem referidas mais do que uma vez constam da nota à primeira menção.

<sup>2</sup> Optámos por indicar como “confrades” apenas as pessoas explicitamente referidas como tal; mas parece-nos provável que muitas das outras formas de relação aqui elencadas implicassem pertença institucional às confrarias.

<sup>3</sup> Esta confraria é referida por Álvaro Vaz na sua fundação, sendo a ela que o fundador deixa a administração da capela; no documento, porém, nada se adianta sobre as suas características. Temos outros testemunhos documentais sobre a devoção a estes santos, na igreja de Santa Justa e fora dela, mas não nos adiantam muito sobre eventuais patronatos que aclaram a natureza da confraria: em 1507, uma Catarina Álvares, viúva de um hortelão, institui como um dos seus sufrágio uma missa anual no dia dos SS. Simão e Judas, na ig. de Sta. Justa (mas a administração deverá ser entregue à confraria de N. Senhora do Paraíso) (reg. 29); em 1432, um tabelião de nome Pedro Esteves institui como sufrágio uma missa naquele dia, mas no convento da Penha Longa (reg. 165). A bibliografia sobre o templo não a refere entre as confrarias conhecidas, embora indique uma capela de “S. Simão e S. Judas” que existiu até ao Terramoto de 1755 (Júlio de Castilho, *Lisboa Antiga. Bairros Orientais*, 2ª ed., vol. IV, pp. 201-208, Lisboa, CML, 1936) A pesquisa sobre os protegidos pelos SS. Simão e Judas não trouxe elementos mais esclarecedores: a *Bibliotheca Sanctorum* apenas indica o segundo como patrono dos casos desesperados (Licinio M. Peretto, “Giuda Taddeo”, col. 1155, *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VI, col. 1152-55, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1965).

<sup>4</sup> Sobre esta confraria, cfr. p. 312, nt. 325.

<sup>5</sup> Não sabemos muito sobre esta confraria. A fundadora da capela é freguesa de Santo André de Lisboa e institui um sufrágio em S. Vicente de Fora, e deixa ainda dinheiro a uma outra confraria não localizada, dedicada a Santa Maria da Graça. Havia um “hospital dos clérigos pobres” na freguesia de Sta. Justa, segundo José M<sup>a</sup> A. Nogueira, “Algumas notícias acerca dos hospitais existentes em Lisboa e suas proximidades, antes da fundação dos Hospital de Todos os Santos – 15 de Maio de 1492”, *Esparsos. Arqueologia, etnografia, bibliografia e história*, pp.115-116, Coimbra, Imprensa da Univ., 1934.

<sup>6</sup> Cfr. p. 302, nt. 263..

<sup>7</sup> Não conseguimos encontrar nada sobre esta confraria, nem mesmo em HS, 1, 185-260, onde se descreve o convento de SFL. Refira-se que há uma segunda menção a ela na amostra documental (Isabel Eanes, *infra*).

<sup>8</sup> José Maria Nogueira, *idem*, p. 116, refere um Hospital dos Corretores, da invocação de S. Pedro Mártir, dizendo que era situado na rua desta invocação na antiga freguesia de Sta. Justa.

<sup>9</sup> A confraria dos mercadores de S. Francisco de Lisboa é referida várias vezes na nossa amostra documental, entre 1400 e 1491, como se pode ver da presente coluna. Nesta duas datas extremas, ela é referida a par de uma outra, a do Santo Espírito dos Mercadores (ou da Pedreira). Assim, são duas instituições distintas, que existem ao longo de todo o século XV. Em HS, 1, 195-196, refere-se que a confraria dos mercadores de S. Francisco foi transferida em 1445 para a igreja do Santo Espírito, onde existia uma confraria e um hospital também administrado pelos “mercadores de Lisboa”. A julgar pela nossa documentação, as duas instituições, apesar de sediadas no mesmo local, mantiveram-se autónomas, e a proveniente de S. Francisco de Lisboa manteve ligação ao convento, pelo menos no nome. Os locais, lembre-se, eram muito próximos. A bibliografia especializada nada refere que permita resolver o assunto (consultámos Maria José P. F. Tavares, *Pobreza e morte*, p. 59, e José Maria Nogueira, *op. cit.*, p. 107).

<sup>10</sup> Ver nt. 9.

<sup>11</sup> Ver nt. 9.

<sup>12</sup> Não conseguimos encontrar nada sobre esta confraria, nem mesmo em HS, 1, 185-260, onde se descreve o convento de São Francisco de Lisboa.

---

<sup>13</sup> Não sabemos se esta confraria se localizava em São Francisco de Lisboa, embora consideremos provável que sim, pela invocação franciscana; não conseguimos encontrar nada sobre ela, nem mesmo em HS, I, 185-260, onde se descreve o convento de SFL.

<sup>14</sup> Sobre esta confraria, cfr. Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, I, pp. 353-360. Pela época em que Henrique Leme testava na Índia, esta confraria parece ter recebido algum impulso em Portugal: deve relacionar-se com ela a tradução de latim para português de um “Livro de milagres de N. Senhora do Rosário”, pelo dominicano Fr. Pedro de Queirós, do convento onde estava situada, que o dedicou à Rainha D. Leonor (não se conhece a data exacta da tradução; Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor...*, cit., p. 887, situa-a “talvez à roda de 1520”) (ed. e estudo por Fernando Portugal, “*Livro dos Milagres de Nossa Senhora do Rosário*. Frei Pedro de Queirós”, *Portuguese Studies*, vol. 9 (1993), pp. 55-106. Sobre a difusão destas confrarias pelos dominicanos, cfr. Saúl Gomes, “Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas”, p. 94.

<sup>15</sup> Sobre ela, cfr. pp. 272 ss, 377-378 e 517 ss.

<sup>16</sup> Os fundadores instituem um sufrágio caritativo, sem local, e são fregueses de Santa Justa de Lisboa. Pensamos no entanto que será plausível considerar que esta confraria de Jesus será a de S. Domingos de Lisboa, não só pela grande difusão que conheceu na época, mas também porque os frades deste mosteiro tinham uma função de vigilância sobre o sufrágio instituído. Sobre ela veja-se Fr. Luís de Sousa, op. cit., I, 347-353, Mário Martins, *Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias*, Negrelos, Mosteiro de Singeverga, 1951 e A.D. Sousa Costa, *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Porto, Ed. Franciscana, 1967.

<sup>17</sup> Nada conseguimos apurar sobre esta confraria, desconhecida na bibliografia que aborda a igreja (que refere a fundação de Pedro Eanes Lobato): Júlio de Castilho, *Lisboa antiga. O Bairro Alto*, 3ª ed., vol V, pp. 78-119, Lisboa, CML, 1966.

### QUADRO XI – Testamentos com prescrições litúrgicas mais elaboradas e características destas

NºReg.	Nome	Categ. social	Local	Data	Momento da celebração	Características das missas perpétuas
10	Álvaro Fernandes	PNN	SDL	1494	Perpétua	Oração por fundadores no momento do “Lavabo” <sup>1</sup>
12	Álvaro Lopes	PNN	Ig. Sé	1453	Funeral, mês e ano; perpétuo	3 missas de <i>requiem</i> (ciclo crístico); perpetuamente o ciclo é duplo; no funeral, junta-se trintário cíclico
13	Álvaro Vaz	PNN	Ig. Sta. Justa	1513	Perpétua; funeral	Missa quotidiana, de <i>requiem</i> , rezada, sendo à 6ª V. Cruz; Sta. Isabel; SS. Simão e Judas <sup>2</sup>
28	Brás Afonso Correia	PNN	Ig. São Tomé	1520	Perpétua	13 ciclos de 5 missas cada <sup>3</sup>
34	Catarina Lemos	NM	Ig. S. Mamede	1511	Perpétua	Trintários em ciclo crístico (5 festas); TOS; 2 festas N.Senhora com número específico de candeias
46	Catarina Prester e Pedro Nicolau	PNN	Ig. Sta. Justa	1520	Perpétua	TOS; ciclo N. Senhora (5 festas); 1 missa de <i>requiem</i> em cada sexta-feira
68	Fernão Gonçalves Fuseiro	NM	Ig. da Conceição	1509	Perpétua	Ciclo de sete missas, em domingos específicos da Quaresma <sup>4</sup>
68	Fernão Martins Evangelho	PNN	SFL	1491	Perpétua	Missa quotidiana, rezada; 5 missas com oração especial dias TOS, Sta. Ana, Conceição, Candeias e Natal
89	Henrique Leme	NM	SDL	1521	Perpétua; funeral	Missa quotidiana rezada; 5 missas cantadas <sup>5</sup> : TOS; 3 festas N.Senhora; 1 festa crística
95	Isabel de Melo	NM	SDL	1514	Perpétua; semana, mês e ano	Missa quotidiana (à 2ª feira, de <i>requiem</i> ); cantadas: 5 festas crísticas; 5 festas de N.Senhora <sup>6</sup>
96	Isabel de Sousa	NM	Ig. Sta.Cruz do Castelo	1495	Perpétua	Missa quotidiana com oração pela fundadora
107	João Afonso	NB	SFL	1477	Perpétua	Ciclo crístico (7 festas); ciclo N. Senhora (7 festas); “Quatro santos pintados no altar” (1 missa por cada); 3 aniversários (TOS, Natal, Nascimento N. Senhora)
137	Lourenço Eanes	PNN	SDL	1455	Perpétua	Ciclo de festas crísticas (5); festas N. Senhora (5); Espírito Santo, S. João Evangelista, SS. Pedro e Paulo; TOS; Fiéis Defuntos
164	Pedro Eanes Lobato	PNN	Ig. S. Mamede	1438	Semana, mês e ano	Ciclo crístico
170	Rui de Figueiredo	NM	S. Bento de Xabregas	1517	Ano	1500 missas específicas para cada um, a celebrar em conventos da Observância (franciscanos e Lóios) <sup>7</sup>
171	Rui Figueira	NM	Ig. Sta. Justa	1494	Perpétua	TOS, oficiada; 5 solenes: S. Cristóvão e Sta. Ana; 3 trintários abertos (um no Natal, dois na Quaresma)

Siglas: SDL= conv. S. Domingos de Lisboa; SFL= conv. S. Francisco de Lisboa; categ. sociais – ver Apêndice a “Quadro Total dos Registos”, p. 625; ig.= igreja; TOS= dia de Todos-os-Santos

---

<sup>1</sup> Cfr. texto, p. 439, nt. 925.

<sup>2</sup> No funeral.

<sup>3</sup> Cfr. texto, pp. 291 ss. e Quadro VIII.

<sup>4</sup> Cfr. texto, p. 479.

<sup>5</sup> No funeral.

<sup>6</sup> Nas celebrações da semana, mês e ano.

<sup>7</sup> Para cada um, 1500 missas rezadas, sendo 500 da Conceição de N.S<sup>a</sup>, em S.Bto de Xabregas; das restantes 1000:200 no m<sup>o</sup>de Xabregas, das chagas de Cristo; 50 em Sto.António da Castanheira (missas da Cruz); 50 em Sta. Catarina da Carnota (missas da Trindade); 200 em S. Francisco de Alenquer (do Espírito Santo); 100 em Sta. M<sup>a</sup> das Virtudes (missas da Encarnação); 200 no Varatojo (100 de S.Miguel, 50 do Anjo custódio e 50 de todos os anjos); 200 em S.Francisco de Leiria (50 de S.João, 50 de Sto.António e 100 de S. Francisco); e ainda um trintário de Sto. Amador em S. Bento de Xabregas (se não quiserem, será em qualquer mosteiro de S. Francisco da Observância).

## QUADRO XII - Características devocionais dos “peritos litúrgicos”

Nº Reg.	Nome	Categ. Social	Presença em associações de leigos	Benfeitor litúrgico/ caritativo	Relíquias/ locais devocionais	Confessor	Prólogo rico
10	Álvaro Fernandes	PNN					
28	Brás Afonso Correia	PNN		Manda repintar altar sua capela			
46	Catarina Prester e Pedro Nicolau	PNN		Benfeitores caritativos perpétuos			
68	Fernão Gonçalves Fuseiro	NM					
107	João Afonso	NB		Benfeitor vv	Relíquias	Confessor dominicano	X
171	Rui Figueira	NM		Benfeitor carit. / lit., no funeral			
137	Lourenço Eanes	PNN	Mulher é irmã de ordem terceira dominicana	Lâmpada na sua capela		Mulher refere “pe. espiritual”	
12	Álvaro Lopes	PNN	“Guilda” de Bartolomeu Joanes (?)				
164	Pedro Eanes Lobato	PNN	Benfeitor confraria	Capelão deverá ajudar celebrações comunitárias			X
68	Fernão Martins Evangelho	PNN	Confrade	Capela própria equipada	Romaria		X
89	Henrique Leme	NM	Confrade	Manda pintar sua capela	Romaria		X
13	Álvaro Vaz	PNN	Confrade (?)	Capela própria equipada, retábulo	Relíquias, oratório, livro de rezar (mulher)		X
96	Isabel de Sousa	NM	Confrade (?)	Benfeitora litúrgica		Clérigos próprios	
95	Isabel de Melo	NM	Irmã de ordem terceira dominicana	Capela própria equipada, retábulo			
34	Catarina de Lemos	NM	Irmã de ordem	Benf.vv			
170	Rui de Figueiredo	NM	Irmão de ordem	Benfeitor litúrgico e caritativo perpétuo	Locais devocionais		

### QUADRO XIII – Testamentos com prólogos mais ricos e respectivas temáticas

Nºreg.	Nome	Data	Dados sociológicos	Temas
83	Gonçalo Lourenço de Gomide e Inês Leitão	1410	Escrivão da puridade	“Morte coisa natural”; duas mortes: temporal e espiritual. Transformação dos bens terrestres em celestes
164	Pedro Eanes Lobato	1438	Conselho do rei, regedor da Casa do Cível; cavaleiro e cidadão de Lisboa	Descrição do Paraíso e Queda; Encarnação; Cristo e a Igreja; condenação e remissão; confissão das culpas próprias e afirmação da bondade divina
154	Martim Afonso "da boca da Lapa"	1446	Procurador de Lisboa às cortes; provedor das capelas e hospitais de D. Afonso IV e D. Beatriz; cidadão de Lisboa	“Credo”; profissão de fé católica
[45]	Gonçalo Gonçalves Camelo	1450	Desembargador régio; chanceler da Casa do Cível	Profissão de fé; confissão dos pecados próprios; ordenação de bens para a salvação
168	Pedro, condestável, rei de Aragão	1457	Infante	Tesouros do céu e caducidade dos bens terrenos
58	Diogo Gonçalves do Prado	1472		Misericórdia e piedade divinas; protecção dos inimigos; perdão divino; confissão dos pecados próprios; filiação da alma em Deus
84	Gonçalo Pacheco e Ana Dinis	1481	Tesoureiro dos lugares África; cavaleiro da Casa do Rei	“Relato da existência humana” : a morte “coisa natural”; julgamento divino; hora da morte é incerta, para preparar o homem; as coisas mudanas distraem o homem. [Na “encomendação”:] misericórdia e protecção divinas
85	Gonçalo Vaz de Castelo Branco e Beatriz Valente	1485	Conselho do rei; regedor Casa Cível; senhor de Portimão	Caducidade do mundo; valor do “bem fazer” e das “obras meritórias”
68	Fernão Martins Evangelho, "o Moço"	1491	Mercador	[Cfr. Gonçalo Pacheco e Ana Dinis]
162	Pedro Afonso Leitão	1500	Cavaleiro da Ordem de Santiago	Remissão dos pecados, misericórdia, contra maldade humana
3	Afonso Eanes	1504	Desembargador régio, sobrejuiz rei, desembragador resíduos e cativos na Corte e Casa; doutor	Remissão dos pecados, piedade, contra fraqueza humana
13	Álvaro Vaz	1513	Cavaleiro da Ordem de Santiago; cidadão de Lisboa	“Certeza” da morte; generosidade divina; confissão da culpa própria; súplica arrependida, certo da graça ao pecador. Profissão de fé católica. [Na “encomendação”:] remissão dos pecados, protecção do mal
89	Henrique Leme	1521	Militar na Índia; fidalgo da Casa do Rei	Profissão de fé. Remissão dos pecados; misericórdia e piedade divinas. Disposição de bens “como bom cristão”



#### QUADRO XIV – DOAÇÃO DE LIVROS LITÚRGICOS E ESPIRITUAIS ÀS CAPELAS E INSTITUIÇÕES DE ACOLHIMENTO

Nº Reg.	Nome	Data	Livro doado	Especificações	Normas de uso
13	Álvaro Vaz	1520	Missal		Guardar tudo numa arca da qual há duas chaves, uma para cada provedor; parte das rendas para manutenção capela e equipamento
21	Beatriz Fernandes	1511	Missal		Os dois primeiros administradores deverão tomar conta do equipamento; a seguir podem deixar este encargo aos sucessores ou deixar tudo à igreja
29	Catarina Álvares	1507	Missal	“Novo”	Não indica
68	Fernão Martins Evangelho	1491	Missal	“O meu missal”	Todos os objectos da capela devem guardar-se numa arca que ele fornece, colocada ao lado do altar, fechada à chave, e esta na posse do administrador; devem ser renovados quando necessário
96	Isabel de Sousa	1495 -1518	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Missais (dois)</li> <li>• “Livro de comemorações”</li> </ul>	Missais impressos; todos os livros ricamente encadernados	Cfr. texto, p. 372
111	João da Fonseca	1515	“Livros [de serviço litúrgico]”	“Custaram muito dinheiro”	Administrador deverá tomar conta deles e substituí-los, se necessário
120	João Gil	1520	“Livro ou missal”		Não indica
140	Luís de Brito e Joana de Ataíde	1519	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Vita Christi<sup>1</sup></li> <li>• Flos Sanctorum</li> <li>• Livro da Vida de S. Jerónimo e Santa Paula</li> <li>• Vitas Patrum</li> <li>• Evangelhos e Epístolas</li> <li>• Catecismo</li> <li>• “Livros de canto e de rezar”</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• As quatro partes, em três livros</li> <li>• Dois exempl.</li> <li>• Os necessários para a entrada do mosteiro</li> </ul>	Não indica
142	Margarida Afonso	1415	“Livro de missas”		Não indica

<sup>1</sup> Para a identificação das obras, cfr. pp. 378-382.



**QUADRO XIX – “CAPELAS- MORGADIO”**

<b>NºReg.</b>	<b>Instituidor</b>	<b>1º adminis- trador nomeado</b>	<b>Nomeação sucessiva</b>	<b>Forma sucessória posterior</b>
001	Afonso de Albuquerque	LP02	LM	LM
003	Afonso Eanes	LP01	LM	LM
005	Afonso Fialho	LP01	LP06	LM
010	Álvaro Fernandes	LP05	LM-C	LM-C
186	Antão de Faria	LP02	LM	LM
016	Beatriz Borboleta	LP14	LM	LM
019	Beatriz Eanes	LP03	LM	LM
018	Beatriz Eanes	LP08	LM	LM
022	Beatriz Fernandes	LP16	LM	LM
023	Beatriz Gomes	LP08	LM	LM
026	Beatriz Taveira	LP08	LM	LM
028	Brás Afonso Correia	LP05	LM	LM
033	Catarina de Goa	LP03	LM	LM
034	Catarina de Lemos	LP08	LM	LM
038	Catarina Eanes	LP08	LM	LM
037	Catarina Eanes	LP12	LM	LM
039	Catarina Eanes Carreira	LP08	LM	LM
042	Catarina Gil	LP08	LM	LM
043	Catarina Gonçalves	LP06	LM	LM
045	Catarina Lopes	LP16	LM	LM
046	Catarina Prester e Pedro Nicolau	LP01/07	LP02/LP10	LM
047	Catarina Vaz	LP03	LM	LM
049	Cid de Oliveira	LP06	LM	LM
050	Clara Carreira	LP06	LM	LM
051	Clara Pires	LP08	LM	LM
055	Diogo da Fonseca	LP02	LM	LM
056	Diogo Delgado	LP02	LM	LM
057	Diogo Eanes	LP02	LM	LM
058	Diogo Gonçalves do Prado	LP02	LM	LM
059	Diogo Jácome	LP01	LM	LM
060	Diogo Martins	LP01+LR1	LM	LM
064	Domingos Salvadores	LP16	LM	LM
065	Estevão Esteves e Catarina Esteves	LP01	LP05	LM
066	Fernão Gil	LP02	LM	LM
067	Fernão Gonçalves Fuseiro	LP06	LM	LM
068	Fernão Martins Evangelho	LP02	LM-C	LM-C
070	Filipa de Azevedo	LP16	LM	LM
074	Gil Martins do Poço	LP02	LM	LM
078	Gomes Martins	LP02	LM	LM
082	Gonçalo Fernandes	LP06	LM	LM
083	Gonçalo Lourenço de Gomide	LP02	LM	LM
084	Gonçalo Pacheco e Ana Dinis	LP01	LP02	LM
085	Gonçalo Vaz de Castelo Branco	LP01	LM	LM
087	Guiomar Afonso	LP08	LM	LM
181	Guiomar de Sampaio	LP02	LM	LM
089	Henrique Leme	LP06	LM	LM
090	Inês Afonso	LP08	LM	LM
093	Inês Pires Valbom	LP05	LM	LM
094	Inês Vieira	LP15	LM	LM
095	Isabel de Melo	LP10	LM	LM
097	Isabel Dias	LP01	LP08	LM

100	Isabel Henriques	LP05	LM	LM
102	Isabel Rodrigues	LP08	LM	LM
106	Joana da Silva	LP02	LM	LM
107	João Afonso	LP06	LP08	LM
110	João Calaça	LP02	LM	LM
111	João da Fonseca	LP02-C	LM	LM
114	João de Flandres	LP16	LM	LM
117	João do Rego e Catarina Mendes Loba	LP02	LM	LM
119	João Franco	LP02	LM	LM
120	João Gil	LP01	LP12	LM
121	João Gonçalves e Beatriz Eanes	LP08	LM	LM
128	Leonor Pires	LP08	LM	LM
129	Lopo Afonso	LP03	LM	LM
130	Lopo das Regras e mulher	LP01	LP03	LM
131	Lopo de Castelo Branco	LP06	LM	LM
132	Lopo Lourenço e Leonor Álvares	LP02-C	LM	LM
133	Lopo Mendes do Rio e Leonor Dias	LP02	LM	LM
137	Lourenço Eanes	LP09	LS	LM
138	Luís da Maia	LP07	LP13	LM
139	Luís de Atouguia	LP02	LM	LM
147	Maria de Rebelo	LP08	LM	LM
151	Maria Gonçalves	LP08	LM	LM
153	Maria Vicente	LP03	LM	LM
159	Mendo Afonso	LP08	LM	LM
161	Nuno Vasques de Castelo Branco e Joana Zuzarte	LP06	LM	LM
162	Pedro Afonso Leitão	LP01	LP02	LM
163	Pedro Botelho e Isabel Eanes	LP01	LP02	LM
167	Pedro Nunes Sotomayor	LP14	LM	LM
169	Rodrigo Eanes	LP03	LM	LM
170	Rui de Figueiredo e Maria Correia	LP02	LM	LM
171	Rui Figueira e Beatriz Tavares	LP03	LM	LM
175	Vasco Eanes	LP08	LM	LM
176	Vasco Gonçalves e Isabel Vaz	LP01	LP02	LM

**Siglas:** LM- Morgadio; LM-C- morgadio com condições; LP01-Cônjuge; LP02-Filho; LP03-Filha; LP04-Filhos; LP05-Neto; LP06-Irmão/ã; LP07-Mãe; LP08-Sobrinho/a/os; LP09-Sobrinho-neto; LP10-Primo; LP11-Genro; LP12-Cunhados; LP13-Tio; LP14-Parentes indiscr.; LP15-Compadres; LP16-Criados

**QUADRO XV – PEDIDOS DE ALTAR PORTÁTIL DA DIOCESE DE LISBOA, 1412-1521**

<b>Data</b>	<b>Nome</b>	<b>Categoria social indicada</b>	<b>Ref. doc.</b>
1420/03/21	Afonso de Cascais	Senhor de Cascais	ASV, RL 237, 247v
1420/04/24	Pero Lopes de Quintal	Nobre	ASV, RL 237, 249v
1421/05/20	Maria	Nobre, viúva de "João, «o Preto»"	ASV, RL 237, 232
1421/06/08	Fernando	Infante	ASV, RL 237, 185
1425/05/24	Álvaro Vasques de Almada		ASV, RL 256, 301v
1427/08/24	Vasco Martins de Albergaria	Nobre	ASV, RL 274, 305v
1427/10/19	Beatriz (de Portugal)	“Descendente” de D. Dinis	ASV, RL 280, 262
1427/11/25	Pedro Gonçalves Malafaia, e Isabel Gomes	Nobres	ASV, RL 279, 295
1428/01/15	Mécia de Meira	Nobre, viúva	ASV, RL 279, 298v
1431/01/28	Vasco Martins de Albergaria e mulher	Nobres	ASV, RL 301, 231
1431/02/08	Sancho Gomes de Avelar	Nobre	ASV, RL 301, 247v
1431/09/15	Pedro, mulher	Infante, duque de Coimbra	ASV, RL 310, 294
1434/02/12	Pedro Anes Lobato e Catarina	Nobres; conselheiro do rei	ASV, RL 321, 280
1435/07/18	Sancho de Noronha e Mécia	Nobres; sobrinho do rei	ASV, RL 334, 297v
1435/07/29	Fernando Álvares de Faria e mulher	Nobres	ASV, RL 334, 298
1436/09/04	Afonso Rodrigues	ASV, RL 346, 288v	
1438/06/21	Mécia de Sousa	Nobre; "senhora de Mafra"	ASV, RL 311, 235v
1447/10/03	Inês Dias	Nobre; viúva de Martim Correia	ASV, RL 447, 262r/v
1448/10/03	João Fernandes da Silveira	Nobre; chanceler do rei	ASV, RL 447, 260v
1448/10/03	Violante Pereira	Nobre; viúva de Martinho Afonso Valente	ASV, RL 447, 260v
1448/10/03	Rodrigo Gomes e Mécia de Melo	Nobres; "referendário" do rei	ASV, RL 447, 262

1450/06/12	João de Noronha e mulher	Nobres	ASV, RL 462, 211v
1452/02/16	Rui Gomes de Alvarenga e Mécia de Melo	Conselheiro e amo do Príncipe	ASV, SPA 03, 277
1455/04/20	Vasco da Cunha e Maria	Nobres	ASV, RL 502, 236v
1459/06/12	Gonçalo Vasques de Castelo-Branco e Beatriz Valente	Nobres; "senhor da Póvoa"	ASV, RL 548 B, 212
1459/08/23	Guiomar de Castro	Nobre	ASV, RL 548 B, 192v
1460/10/30	Isabel de Noronha	Nobre; sobrinha de Constança, duquesa de Bragança	ASV, RL 580, 225
1463/05/29	Arpino (?) Borges e mulher	Nobres; "senhor da Torre"	ASV, RL 580, 260
1465/01/18	Galeote Leitão e Leonor de Eça	Nobres	ASV, RL 640, 228v
1468/01/26	Álvaro de Ataíde e Leonor de Melo	Conselheiro do rei, nobres	ASV, RL 664, 195v
1470/04/30	Isabel de Albuquerque	Nobre; mulher de Sousa, Fernando de, nobre	ASV, RL 700, 201
1474/03/13	João de Lima e Catarina de Ataíde	Nobres; "senhor de Ponte de Lima"	ASV, RL 770, 283v
1474/06/28	João Fogaça e Maria Paiva	Cavaleiro da Ordem de Santiago	ASV, RL 738, 306v
1486/02/01	Pedro de Sá e mulher	Nobres	ASV, SPA 35, 249v
1487/01/03	Catarina (de Bragança)	Noiva do conde de Marialva (falecido)	ASV, SPA 36, 301v
1492/05/04	João Rodrigues Ribeiro e Guiomar de Castro		ASV, SPA 41, 443
1493/09/13	João Brito e mulher		ASV, SPA 43, 441v
1496/07/09	Lopo Vasques e mulher	Nobre, cavaleiro da Ordem de Avis	ASV, SPA 45, 545
1499/03/01	Francesco Corbinelli, mulher e filho	Estrangeiros moradores em Lisboa	ASV, SPA 47, 634v
1499/06/15	Diogo Barbudo e mulher		ASV, SPA 47, 644
1499/06/15	Gabriel de Brito		ASV, SPA 47, 644r/v

1500/01/18	Branca de Ornelas		ASV, SPA 48, 928
1500/01/18	Afonso Gomes de Carvalhosa e Ana		ASV, SPA 48, 928
1500/01/18	Nuno Borges		ASV, SPA 48, 928
1500/01/18	Margarida de Lemos		ASV, SPA 48, 928
1500/01/18	Eduardo Borges		ASV, SPA 48, 928
1500/01/18	Pedro Borges	Notário apostólico, cavaleiro da Ordem de Cristo	ASV, SPA 48, 928
1500/01/18	Álvaro Borges		ASV, SPA 48, 928
1500/06/25	Pedro de Castro, Inês de Ayala e filha		ASV, SPA 48, 967
1513/02/03	Diogo de Sousa, e Isabel de Melo	Nobres	ASV, SPA 58, 282
1519/05/15	Joana de Brito	Nobre; viúva	ASV, SPA 65, 459 r/v
1521/07/24	Leonor de Atouguia	Nobre	ASV, SPA 67, 7v

### QUADRO XVI – BENFEITORIAS CARITATIVAS NO FUNERAL

Nº de reg.	Nome	Data	Destinatários das beneficiências								
			Pobres	Presos	Cativos	Gafos	Orfãos	Eremitas e afins	Instituições de assistência	Esmolas sem destinat.	“Cívicas”
45	Catarina Lopes	1400	\$ para vestir pobres funeral; géneros para pobres, ao ano	\$ aos presos do Castelo		\$ aos gafos		\$ a cada emparedade de Lisboa; burel aos eremitas da Trindade	\$ a cada alberg-ria de Lisboa; \$ ao Hospital dos Palmeiros		
93	<b>Inês Pires Valbom</b>	1428	\$	\$							
154	<b>Martim Afonso da “boca da Lapa”</b>	1446			\$						
172	<b>Senhorinha Afonsoº</b>	1447	Bodo aos presentes no funeral								
43	Catarina Gonçalves	1463	Vestir cinco pobres em honra das “Cinco chagas”								
169	Rodrigo Eanes	1466	Tecido para vestir pobres que levarem tochas funeral								
112	<b>João de Atouguia</b>	1471								\$	
55	Diogo da Fonseca	1475	Vestir dez pobres								Livros ao Estudo de Lisboa
135	<b>Lourenço Afonso Pombo</b>	1480								\$	
171	Rui Figueira	1484	Vestir cinco homens em honra “Cinco chagas”, sete mulheres em honra dos” sete gozos” de N. S <sup>a</sup>							\$	
101	<b>Isabel Martins</b>	1492	Vestir doze pobres								
87	<b>Guiomar Afonso</b>	1494		\$	Redenção de um						

133	Lopo Mendes do Rio	1501							\$ para obras Misericórdia		
97	<b>Isabel Dias</b>	1502								\$	
127	<b>Leonor Eanes</b>	1504			\$						
120	<b>João Gil</b>	1505							\$ Hospital Caldas, TOS e Misericórdia		
1	Afonso de Albuquerque	1506					\$				
66	Fernão Gil	1506	Vestir pobres								
51	<b>Clara Pires</b>	1510								\$	
25	<b>Beatriz Lopes</b>	1511	Vestir nove pobres								
34	Catarina de Lemos	1511							\$ e seus vestidos para a Misericórdia; dois lençóis para pobres de TOS		
159	<b>Mendo Afonso</b>	1515							\$ à Miser.icórdia		
50	Clara Carreira	1521							Prata à Misericórdia		
89	Henrique Leme		\$ a cinco pobres em honra “Cinco chagas” ; \$		\$		\$				
106	Vasco Eanes Corte-Real	1523	Vestir doze pobres, em honra dos Doze Apóstolos, q.ue acompanhem funeral e o apresentem perante N. Senhora								

Siglas: \$: quantitativos em numerário; nomes a “negrito”: pessoas que só fazem benfeitorias no funeral; TOS= Hospital de Todos-os-Santos.

### Quadro XVII - Fundadores que pedem celebração de "ciclo anual"

Data	Nº	Instituidor	Catsocial	Semana	Mês	Ano
1400	045	Catarina Lopes	Vizinha de Lisboa, viúva de cidadão de Lx	N saim/s, (2.000 lbs) durante td 1ª semana; N "honras e saim/s" (8.000 lbs) no 8º dia	N "honras e saim/s" (8.000 lbs)	N "honras e saim/s" (10.000 lbs), roupa pobres e criados, ofertas géneros (3000 lbs)
1401	047	Catarina Vaz		S/D	S/D	S/D
1409	167	Pedro Nunes Sotomayor		0001 mis. Ofic., c/ horas, p/ tds ordens Lx	001 mis. Ofic., c/ horas, p/ tds ordens Lx	0001 mis. Ofic., c/ horas, p/ tds ordens Lx
1410	083	Gonçalo Lourenço de Gomide		N/R	N/R	0001 missa de requiem ofic.+ responso mortos; véspera, horas de finados
1411	030	Catarina Antoninha		0012 mis. (1 p/ dia, calada e ofert., primº 7 dias; 8º dia, 3 ofic, 2 caladas, ofert.)	005 mis. (3 ofic, 2 caladas, ofert.)	0005 mis. (3 ofic, 2 caladas, ofert.)
1412	037	Catarina Eanes		0030 mis. Caladas, pela confrª clérigos pobres	030 mis. Caladas, pela confrª clérigos pobres	0030 mis. Caladas, pela confrª clérigos pobres
1424	157	Martim Gil Lobo	Escudº, criado del rei	0002 mis. (1 rez., 1 ofic.), saída sbr sepultª	002 mis. (1 rez., 1 ofic.), saída sbr sepult	0002 mis. (1 rez., 1 ofic.), saída sbr sepult
1426	174	Teresa Nogueira	[m.er rico-homem]	N mis.of., c/ resp., 1 ofert. (a de SDL; 1 p/ cd ordem Lx)	N mis.of., c/ resp., 1 ofert. (a de SDL; 1 p/ cd ordem Lx)	N mis.of., c/ resp., 1 ofert. (a de SDL; 1 p/ cd ordem Lx)
1430	040	Catarina Esteves		0006 mis. Ofic. (Sta.Cruz do Castelo, ig. Santiago, SDL, SFL, Sto.Agostº e	006 mis. Ofic. (Sta.Cruz do Castelo, ig. Santiago, SDL, SFL, Sto.Agostº e	0006 mis. Ofic. (Sta.Cruz do Castelo, ig. Santiago, SDL, SFL, Sto.Agostº e Trindade)
1432	177	Vasco Lourenço e Isabel Afonso		0010 mis., ofert., saída sbr sepultª	010 mis., ofert., saída sbr sepultª	0010 mis., ofert., saída sbr sepultª

Data	Nº	Instituidor	Catsocial	Semana	Mês	Ano
------	----	-------------	-----------	--------	-----	-----



1438	164	Pedro Eanes Lobato	Cavaleiro, vizº Lx	0001 mis. (intrinc. - VE36)	001 mis. (intrinc. - VE36)	0001 mis. (intrinc. - VE36)
1439	166	Pedro Manuel e Constança Domingues		0003 mis. (1 cant., 2 rez, c/ horas)	003 mis. (1 cant., 2 rez, c/ horas)	0003 mis. (1 cant., 2 rez, c/ horas)
1446	154	Martim Afonso "da boca da Lapa"	Cidadão Lx*, proc.or da cidade às cortes	"Celebrar : VE10	"Celebrar : VE10	"Celebrar : VE10
1447	172	Senhorinha Afonso	[m.er escudº]	"Comemoração defuntos", c/ missas e ofic.calados, saída sbr sepultª	N/R	"Comemoração defuntos", c/ missas e ofic.calados, saída sbr sepultª; dp. 1 anal mis., c/ saída sbr
1450	074	Gil Martins do Poço		"Ofertas"	"Ofertas"	"Ofertas"
1453	012	Álvaro Lopes	Cidadão de Lisboa	N/R	003 mis. requiem (1 nasc/ Xpo., 1 Paixão, 1 Crucif.)	0003 mis. requiem (1 nasc/ Xpo., 1 Paixão, 1 Crucif.)
1460	079	Gonçalo Afonso		0030 mis., ofert. (TR)	030 mis., ofert. (TR)	0030 mis., ofert. (TR)
1480	135	Lourenço Afonso Pombo e Catarina Eanes		"Ofício defuntos, 9 lições, solene, ofert,m maior nº clér.possív.	"Ofício defuntos, 9 lições, solene, ofert,m maior nº clér.possív.	"Ofício defuntos, 9 lições, solene, ofert,m maior nº clér.possív.
1486	008	Álvaro de Barros	Cavaleiro da Casa do Rei; Ordem Santiago	N/R	N/R	0365 (1º ano)
1492	101	Isabel Martins		N/R	N/R	0030 rez. (TR, no mº Trindade)+ N cant., horas e lad., 1 p/ cd ordem e clero fregª

<b>Data</b>	<b>Nº</b>	<b>Instituidor</b>	<b>Catsocial</b>	<b>Semana</b>	<b>Mês</b>	<b>Ano</b>
1498	002	Afonso Domingues		"Co/ frade da Ordem"	"Co/ frade da Ordem"	"Co/ frade da Ordem"
1500	170	Rui de Figueiredo e Maria Correia	Fidalgo da Casa do Rei	N/R	N/R	1530 missas rez, no decorrer 1º ano (VE 37)
1502	097	Isabel Dias		N/R.	"Ofício de defuntos" (1)	"Ofício de defuntos" (1)
1504	003	Afonso Eanes		N/R	N/R	0365 (1º ano)
1506	066	Fernão Gil		N/R	151 mis. (1 cant., tds ordens+30 na fregª+2 TF S.Amador+2 S.Gregº)	0151 mis. (1 cant., tds ordens+30 na fregª+2 TF S.Amador+2 S.Gregº))
1513	013	Álvaro Vaz	CavalºOrd.Santiago; sobº do Cardeal (falec.), cidadão Lx	N/R	N/R	N mis (as mais....: intr.: VE13)
1513	018	Beatriz Eanes		N/R	N mis., as + possível; 001 ofic., c/ lad.,e candeias; clérigos tb presentes	N/R
1514	095	Isabel de Melo	Nobre[mais dados sbr família*]	0006 mis. (1 cant., 5 rez, horas finados, lad., 5 tochas)	006 mis. (1 cant., 5 rez, horas finados, lad., 5 tochas)	0031 mis. (1 cant, 30 rez., 30 tochas, saída sbr sepultª, vésperas c/horas 9 lições, esmola espec.)

## QUADRO XVIII – TIPOLOGIA INSTITUCIONAL

Nº de reg.	Nome	Tipo inst.
096	Isabel de Sousa	B
140	Luís de Brito	B
168	Pedro, condestável	B
002	Afonso Domingues	D
007	Álvaro da Costa	D
015	Bartolomeu Gomes	D
032	Catarina de Castro	D
035	Catarina de Távora	D
063	Domingas Vicente	D
185	Gil Martins	D
077	Gomes Eanes	D
079	Gonçalo Afonso	D
179	Gonçalo Fernandes	D
123	João Martins	D
134	Lopo Miguéis	D
136	Lourenço Coelho	D
143	Margarida Afonso	D
182	Mécia Aires	D
183	Pedro de Carvalho	D
165	Pedro Esteves	D
166	Pedro Manuel	D
184	Rui Gomes de Alvarenga	D
173	Silvestre Eanes	D
180	Teresa Álvares	D
001	Afonso de Albuquerque	S
003	Afonso Eanes	S
004	Afonso Fernandes	S
005	Afonso Fialho	S
006	Afonso Gil	S
008	Álvaro de Barros	S
009	Álvaro Esteves	S
010	Álvaro Fernandes	S
011	Álvaro Gonçalves	S

Nº de reg.	Nome	Tipo inst.
086	Graça Lopes da Maia	S
087	Guiomar Afonso	S
181	Guiomar de Sampaio	S
088	Guiomar Gomes	S
089	Henrique Leme	S
090	Inês Afonso	S
091	Inês Eanes	S
092	Inês Martins	S
093	Inês Pires Valbom	S
094	Inês Vieira	S
095	Isabel de Melo	S
097	Isabel Dias	S
098	Isabel Eanes	S
099	Isabel Gonçalves	S
100	Isabel Henriques	S
101	Isabel Martins	S
102	Isabel Rodrigues	S
103	Isabel Vaz	S
104	Isabel Vaz	S
105	Isabel Vilela	S
106	Joana da Silva	S
107	João Afonso	S
108	João Afonso Cavaleiro	S
109	João Baquar	S
110	João Calaça	S
111	João da Fonseca	S
112	João de Atouguia	S
113	João de Estremoz	S
114	João de Flandres	S
115	João de Guimarães	S
116	João do Monte	S
117	João do Rego	S
118	João Esteves	S

012	Álvaro Lopes	S
013	Álvaro Vaz	S
186	Antão de Faria	S
014	Antão Ximenes	S
016	Beatriz Borboleta	S
018	Beatriz Eanes	S
019	Beatriz Eanes	S
017	Beatriz Eanes	S
020	Beatriz Eanes	S
022	Beatriz Fernandes	S
021	Beatriz Fernandes	S
023	Beatriz Gomes	S
024	Beatriz Gomes	S
025	Beatriz Lopes	S
026	Beatriz Taveira	S
027	Bernardo Eanes	S
028	Brás Afonso Correia	S
029	Catarina Álvares	S
030	Catarina Antoninha	S
031	Catarina da Vitória	S
033	Catarina de Goa	S
034	Catarina de Lemos	S
037	Catarina Eanes	S
038	Catarina Eanes	S
036	Catarina Eanes	S
039	Catarina Eanes Carreira	S
040	Catarina Esteves	S
042	Catarina Gil	S
041	Catarina Gil	S
043	Catarina Gonçalves	S
044	Catarina Gonçalves	S
045	Catarina Lopes	S
046	Catarina Prester	S
047	Catarina Vaz	S
048	Catarina Vaz	S

119	João Franco	S
120	João Gil	S
121	João Gonçalves	S
122	João Martins	S
124	João Martins Estorninho	S
125	João Nunes	S
126	Jorge Vaz de Almeida	S
127	Leonor Eanes	S
128	Leonor Pires	S
129	Lopo Afonso	S
130	Lopo das Regras	S
131	Lopo de Castelo Branco	S
132	Lopo Lourenço	S
133	Lopo Mendes do Rio	S
135	Lourenço Afonso Pombo	S
137	Lourenço Eanes	S
138	Luís da Maia	S
139	Luís de Atouguia	S
141	Luís Eanes	S
142	Margarida Afonso	S
144	Margarida Fernandes Coelha	S
145	Margarida Gil	S
146	Margarida Vicente	S
147	Maria de Rebelo	S
148	Maria Eanes	S
149	Maria Eanes da Veiga	S
150	Maria Esteves	S
151	Maria Gonçalves	S
152	Maria Rodrigues	S
153	Maria Vicente	S
154	Martim Afonso	S
155	Martim Ferreira	S
156	Martim Garcia de Oliveira	S
157	Martim Gil Lobo	S
158	Mécia Afonso	S

049	Cid de Oliveira	S
050	Clara Carreira	S
051	Clara Pires	S
052	Constança Vicente	S
053	Diogo Afonso	S
054	Diogo Afonso Álvares	S
055	Diogo da Fonseca	S
056	Diogo Delgado	S
057	Diogo Eanes	S
058	Diogo Gonçalves do Prado	S
059	Diogo Jácome	S
060	Diogo Martins	S
061	Diogo Vasques	S
062	Domingas Esteves	S
064	Domingos Salvadores	S
065	Estevão Esteves	S
066	Fernão Gil	S
067	Fernão Gonçalves Fuseiro	S
068	Fernão Martins Evangelho	S
069	Fernão Vaz de Caminha	S
070	Filipa de Azevedo	S
071	Filipa Tiboa	S
072	Francisco Eanes	S
073	Francisco Lopes	S
074	Gil Martins do Poço	S
075	Gomes Eanes	S
076	Gomes Eanes	S
078	Gomes Martins	S
080	Gonçalo Álvares	S
081	Gonçalo Eanes	S
082	Gonçalo Fernandes	S
083	Gonçalo Lço. de Gomide	S

[illegible]



**QUADRO XX – PRINCIPAIS TIPOLOGIAS DE MISSAS PERPÉTUAS**

<b>Tipos principais</b>	<b>Especificações adicionais</b>
Aniversários	[sem outra menção] cantado
Missas cantadas	[sem outra menção] com saída sobre campá (com ou sem responso) com horas / com vésperas / com ladainhas oficiada ofertada com orgãos / tochas / candeias / bodo de requiem / própria da festa
Missas caladas	com saída sobre campá ofertada com candeias
Missas rezadas	[sem outra menção] com saída sobre campá (com ou sem responso, cantado ou não) com horas / com vésperas / com oração dos finados oficiada ofertada com tochas / candeias / bodo de requiem / própria da festa / em honra de
Missas oficiadas	[sem outra menção] com responso / saída sobre a campá (com ou sem responso) com ladainha / com horas ofertada própria da festa / em honra de
Missas específicas	Honra da Paixão e morte de Cristo das Chagas (Catarina de Lemos, Brás Afonso Correia) Ressurreição (Catarina de Lemos) ...
Trintários	[sem outra menção] Abertos (cantados ou não; com saída e /ou responso sobre campá, ou não; ofertados ou não; com tochas / candeias) Fechados

# QUADRO XXI – DISTRIBUIÇÃO DAS CERIMÓNIAS PELO CALENDÁRIO LITÚRGICO

## A) TODAS AS TIPOLOGIAS

Grupos devocionais	Tot.	Designação	Tot.	Nº de registo
Missa quotidiana	39		39	84, 1, 7, 13, 16, 26, 35, 45, 55, 58, 65, 69, 70, 75, 85, 89, 93, 95, 96, 106, 111, 113, 117, 118, 133, 137, 142, 147, 148, 157, 164, 167, 168, 172, 140, 83, 68, 120
Devoção à Trindade	4	Trindade	4	56, 37, 42, 44
Devoção ao Espírito Santo	18	Pentecostes	16	66, 144, 24, 86, 37, 132, 178, 42, 33, 156, 100, 71, 4, 124, 34, 180
		5ª feira <sup>1</sup>	2	88, 119
Devoções cristocêntricas	74	Advento	1	171
		Natal	26	57, 66, 126, 107, 41, 144, 24, 103, 122, 43, 169, 175, 86, 37, 132, 178, 42, 33, 156, 177, 135, 100, 81, 34, 180, 181
		Dia de Ramos <sup>2</sup>	1	62
		Páscoa	28	57, 66, 126, 159, 48, 41, 144, 24, 103, 169, 175, 86, 37, 132, 178, 42, 33, 156, 177, 135, 100, 72, 71, 78, 38, 44, 34, 181
		Quaresma	9	56, 67, 105, 63, 156, 4, 149, 34, 171
		Vera Cruz	1	180
		Corpo Deus	3	178, 71, 4
		Festas de J. Cristo, por junto	3	161, 115, 107
		6ª feira <sup>3</sup>	4	119, 5, 76, 46
		1ª sexta-feira de cada mês <sup>4</sup>	1	90
		Domingo <sup>5</sup>	7	47, 59, 102, 56, 60, 126, 170
Devoções marianas	40	Anunciação	3	144, 44, 34
		Ascensão	3	66, 169, 71
		Assunção	10	19, 159, 122, 169, 175, 78, 44, 34, 11, 180
		Candeias	1	44
		Conceição	5	169, 33, 170, 94, 181
		Nascimento	3	107, 169, 44
		Neves	1	31
		Prazeres	1	32
		Purificação	1	144
		Rosário	1	124
		Visitação	1	129
		Festas de Maria, por junto	7	60, 161, 51, 107, 139, 115, 46
		Sábado <sup>6</sup>	3	110, 98, 119

<sup>1</sup> As missas à quinta-feira foram aqui inseridas porque ambos os fundadores especificam que são em honra do Espírito Santo; o mesmo se encontra num fundador que pede missas numa semana da Quaresma, especificando que a de 5ª será à honra do E. Santo (reg. 67). Sobre as missas votivas “semanais” (*missae votivae per hebdomadam*), cfr. M. Righetti, op. cit., vol. III, pp. 132-133.

<sup>2</sup> O “dia de Páscoa Florida” era o domingo de Ramos (Mario Righetti, op. cit., vol. II, p. 184).

<sup>3</sup> As missas à 6ª feira eram dedicadas à Paixão (especificamente referido no reg. 5; cfr. Mario Righetti, op. cit., vol. III, p. 132).

<sup>4</sup> Cfr. nt. anterior.

<sup>5</sup> Em algumas tradições cristãs, considerava-se que as missas de Domingo comemoravam a Ressurreição (H. Dumaine, “Dimanche”, pp. 982-85, *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de liturgie*, vol. IV, t. 1, pp. 858-994, Paris, Letouzey et Ané, 1920).

<sup>6</sup> As missas de sábado eram de devoção a Nossa Senhora (Mario Righetti, op. cit., III, 132; Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen-Âge*, p. 104, Paris, Aubier, 2000).



Devoções santorais	78	S. André	1	29
		S. João Baptista	2	43, 86
		S. Julião	1	150
		S. Lourenço	1	107
		S. Martinho	2	8, 179
		S. Mateus	1	158
		S. Miguel (de Maio)	1	11
		S. Paulo	1	107
		S. Pedro	1	107
		S. Roque	1	124
		S. Tiago	2	31, 108
		Ss. Reis Magos	2	44, 129
		Ss. Simão e Judas	2	165, 29
		Sta. Ana	2	48, 171
		Sta. Eulália	1	61
		TOS <sup>7</sup>	57	10, 60, 36, 48, 51, 107, 41, 175, 86, 33, 156, 177, 135, 100, 72, 78, 39, 12, 14, 18, 21, 25, 49, 64, 79, 80, 114, 146, 152, 138, 115, 101, 62, 94, 46, 34, 11, 171, 181, 183; [PPD:] 57, 66, 126, 24, 81, 20, 50, 92, 112, 160, 121, 87, 149, 38, 39, 34, 11
Comemoração de finados	8	Dia de Fiéis Defuntos	5	98, 52, 74, 48, 42
		2ª feira <sup>8</sup>	3	186, 162, 184
Datas específicas	25	15 Novembro	1	40
		16 Novembro	1	40
		18 Novembro	1	40
		01 Outubro	1	129
		29 Outubro	1	40
		Aniversário falecimento	15	2, 30, 53, 185, 91, 104, 123, 141, 143, 153, 166, 176, 54, 57, 101
		1ª quinzena mês	1	10
		1ª semana Janeiro	1	22
		Últimos quatro dias de Agosto	1	77
		dia 1 de cada mês	2	116, 66
Não determin./ à escolha T/ C <sup>9</sup>	13			36, 57, 63, 71, 87, 28, 151, 179, 131, 134, 136, 145, 173

<sup>7</sup> Foram aqui englobadas as referência ao dia de “Pão por Deus”, pois esta não é mais do que uma designação local daquela festa, baseada no costume das crianças pedirem alimentos com o estribilho “Pão por Deus!” (Adolfo Coelho, “Materiais para o estudo”, p. 318).

<sup>8</sup> À segunda feira as missas são em honra dos fiéis defuntos (reg. 67; Mario Righetti, op. cit., vol. III, pp. 132-133; E. Palazzo, op. et loc. cit.).

<sup>9</sup> T= testamenteiro; C= clérigos da instituição onde se localizava a capela.

**B) Resumo pelos principais grupos devocionais / cronológicos**

<b>Grupos devocionais/ cronol.</b>	<b>Quantdd/</b>	<b>%</b>
Devoções santorais	78	26,08
Devoções cristocêntricas	74	24,74
Missa quotidiana	39	13, 04
Devoções marianas	40	13,37
Dias específicos	25	8,36
Devoção ao Espírito Santo	18	6,02
Não determin. / à escolha T/ C	13	4,34
Comemoração de Finados	8	2,67
Devoção à Trindade	4	1,33
Total	299	100

## QUADRO TOTAL DOS REGISTOS <sup>1</sup>

**NúmRegisto** 001      **Instituidor** **Afonso de Albuquerque**      **Data** 1506/03/24

**Catprof:** Vice-rei Índia\*

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup>      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lv<sup>o</sup> 0149, fl.9v-12; ed. in António Baião, *Alguns antecedentes de Albuquerque e o seu filho à luz de documentos inéditos. A questão da sepultura do Governador da Índia*, p. XLVII, Lisboa, Ac. das Ciências de Lisboa, 1915 [sem citar fonte, mas revelando que provem do Arquivo do Hospital de S. José]; o testamento é referido e sumariado, a partir de uma cópia existente no arquivo privado da Condessa do Sabugal, em Christovam Ayres de M. Sepulveda, *Testamento de Affonso de Albuquerque*, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1899; fornecem alguns dados suplementares sobre o mesmo documento, Sousa Viterbo, "As dadivas de Affonso de Albuquerque", *Archivo Historico Portuguez*, vol. II (1904), pp. 4-7, e Manuel Cadafaz de Matos, "Testemunhos de comunicação (no papel e na pedra) em louvor do padroeiro da Ordem de Santiago: o caso do Códice de Beja de 1474", p. 501, *As ordens militares em Portugal e no sul da Europa*, pp. 489-542, coord. de I. Fernandes e P. Pacheco, Lisboa, Colibri / Câmara Municipal de Palmela, 1997.

**NúmRegisto** 002      **Instituidor** **Afonso Domingues**      **Data** 1498/02/11

**Localinst** Penhalonga, conv<sup>o</sup>      **Doc** T      **TipoInstF** D      **TipoInstS** SP

**Refdoc** Conv.P.Longa, mç.4, d.37

**NúmRegisto** 003      **Instituidor** **Afonso Eanes**      **Data** 1504/06/03

**Catprof:** Desembargador régio, sobrejuiz do rei, desembargador dos resíduos e cativos na Corte e casa; doutor\*

**Localinst** Salvador, ig.      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lv<sup>o</sup> 0045, fl.64v-77

**Fontes/ bibliog.:** IAN/TT, *Chanc. D. João II*, lv<sup>o</sup> 19, fl. 81v: nomeação para o cargo de procurador dos resíduos e cativos de Lisboa (1487, Março 03)

**NúmRegisto** 004      **Instituidor** **Afonso Fernandes "Malfrade"**      **Data** 1511/03/09

**Localinst** Madalena      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SF

**Refdoc** I. A. N./ T.T., A.H.M.F., "Núcleo da Fazenda", lv<sup>o</sup>2311, fl.71v-74

<sup>1</sup> Em "refdoc.", indica-se em primeiro lugar o original / cópia utilizada, e depois outros exemplares. Em "Fontes/ bibl.", foram reunidos elementos adicionais de identificação da personagem em catálogos prosopográficos, chancelarias, etc.. Nos campos "catsocial"/ "catprof." as referências são seguidas de asterisco quando definidas a partir de elementos exteriores ao documento, que são indicados em "fontes/ bibliografia". Foi tentada a identificação de todas as personagens com apelidos, em geral a única pista possível de seguir. Indica-se em nota quando não se conseguiu identificação segura. Todos os núcleos documentais se encontram no IAN/TT, salvo indicação expressa em contrário.

**NúmRegisto** 005 **Instituidor** Afonso Fialho **Data** 1518/10/21

**Catsocial** Cavaleiro da Casa do Rei **Catprof:** Contador dos contos do rei

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, Ivº 1192, fl.53v; RA, Ivº 7, fl. 204v; CC, Ivº 4, fl. 72v

**NúmRegisto** 006 **Instituidor** Afonso Gil **Data** 1502/00/00

**Localinst** Sto. André **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0147, fl. 1r/v

**NúmRegisto** 007 **Instituidor** Álvaro da Costa **Data** 1515/10/15

**Catsocial** Fidalgo da Casa do Rei **Catprof:** Camareiro e armador mor do rei

**Localinst** Penhalonga, convº **Doc** C **TipoInstF** D **TipoInstS** CP

**Refdoc** Conv.P.Longa, mç.5, d.16

**Fontes/ bibliog.:** [cfr. estudo em texto, pp. 356 ss.]

**NúmRegisto** 008 **Instituidor** Álvaro de Barros **Data** 1486/04/21

**Catsocial** Cavaleiro da Casa do Rei **Catprof:** Cavaleiro Ordem de Santiago

**Localinst** Madalena **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0237, fl.13-14v

**Fontes/ bibliog.:** [Não é referido por Mª Cristina Pimenta, *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média. O governo de D. Jorge*, Palmela, Câmara M.P., 2002]

**NúmRegisto** 009 **Instituidor** Álvaro Esteves **Data** 1505/12/12

**Catsocial** Escudeiro

**Localinst** S. Nicolau **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, Ivº 1190, fl.89-93

**NúmRegisto** 010 **Instituidor** **Álvaro Fernandes** **Data** 1494/11/06

**Catprof:** Bacharel

**Localinst** SDL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0008, fl.267-271; SDL, lvº 54, fl. 23v [verba s.d.]

**NúmRegisto** 011 **Instituidor** **Álvaro Gonçalves** **Data** 1493/05/20

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.113v-117; JCRLP, lvº 237, fl. 54; SFL, lvº 1, fl. 1; SFL, lvº 3, fl. 287; CC, lvº 4, fl. 61; RA, lvº 21, fl. 331

**NúmRegisto** 012 **Instituidor** **Álvaro Lopes** **Data** 1453/08/10

**Catsocial** Cidadão de Lisboa

**Localinst** Sé **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1191, fl.137v-141v

**Fontes/ bibliog.:** [cfr. estudo em texto, p. 326, nt. 402]

**NúmRegisto** 013 **Instituidor** **Álvaro Vaz** **Data** 1513/04/13

**Catsocial** Cidadão de Lisboa **Catprof:** Cavaleiro da Ordem de Santiago

**Localinst** Sta. Justa **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0041, fl.33-50v; *Cabido da Sé. Sumários de Lousada. Apontamentos dos Brandões. Livros dos bens próprios dos reis e rainhas. Documentos para a história da cidade de Lisboa*, p. 41, Lisboa, Câmara Municipal, 1954

**Fontes/ bibliog.:** referido por Mª Cristina Pimenta, *As Ordens de Aviz e de Santiago na Baixa Idade Média. O governo de D. Jorge*, p. 325, Palmela, Câmara M.P., 2002; cfr. estudo em texto, pp. 295, 355-356, 393-97.

**NúmRegisto** 014 **Instituidor** **Antão Ximenes** **Data** 1440/03/23

**Catprof:** Cirurgião

**Localinst** SDL **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** SDL, lvº 054, fl.110-111; SDL, lvº 132, fl. 475v [sumário]

**Fontes/ bibliog.:** [Não é referido por Iria Gonçalves, "Físicos e cirurgiões quatrocentistas. As cartas de exame", *Imagens do mundo medieval*, pp. 52, Lisboa, Livros Horizonte, 1988]

**NúmRegisto** 015 **Instituidor** **Bartolomeu Gomes** **Data** 1464/02/21

**Catprof:** Licenciado

**Localinst** SDL **Doc** Tv **TipoInstF** D **TipoInstS** S/D

**Refdoc** SDL, lvº 048, fl.205; SDL, lvº 54, fl. 67v [verba]; SDL, lvº 132, fl. 475v [sumário]; JCRLP, lvº 009, fl. 46v [verba não datada]

**Fontes/ bibliog.:** CUP, V, 420; VI, 119; VIII, 5, 405- 406.

**NúmRegisto** 016 **Instituidor** **Beatriz Borboleta** **Data** 1468/08/06

**Localinst** S. Nicolau **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0031, fl.80v-82v

**NúmRegisto** 017 **Instituidor** **Beatriz Eanes** **Data** 1498/05/04

**Localinst** S. Cristovão, ig. **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.12v-14v; 51, fl. 99 [verba]

**NúmRegisto** 018 **Instituidor** **Beatriz Eanes** **Data** 1513/10/15

**Catprof:** (m.er de) desembargador do Duque de Bragança e governador dos seus filhos; doutor

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** SDL, lvº 049, fl.110-112; SDL, lvº 2, fl. 517 [única versão do testamento em que a testadora se nomeia Beatriz Eanes Camões; SDL, lvº 49, fl. 110; SDL, lvº 64, fl. 51 [sumário]; SDL, lvº 131, fl. 56 [id.]; JCRLP, lvº 9, fl. 15 [verba]

**NúmRegisto** 019 **Instituidor** **Beatriz Eanes** **Data** 1516/02/20

**Localinst** Sacavém, ig. N. Sª **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0089, fl.77-79

**NúmRegisto** 020 **Instituidor** **Beatriz Eanes "a Corvina"** **Data** 1479/03/04

**Localinst** S. Miguel Alfama **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0128, fl. 105-107v; JCRLP, lvº 237, fl. 78

**NúmRegisto** 021 **Instituidor** Beatriz Fernandes **Data** 1511/12/11

**Localinst** Sta. Cruz do Castelo **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** I.A.N./ T.T., A.H.M.F., "Núcleo da Fazenda", lvº2311, fl.62-64

**NúmRegisto** 022 **Instituidor** Beatriz Fernandes **Data** 1511/02/01

**Localinst** Sto. André **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0147, fl. 37v-39v

**NúmRegisto** 023 **Instituidor** Beatriz Gomes **Data** 1516/01/10

**Localinst** Benfica, ig. N. Sª **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0052 fl.141v-144

**NúmRegisto** 024 **Instituidor** Beatriz Gomes **Data** 1485/11/10

**Localinst** Sta. Justa **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.200-201; JCRLP, lvº 41, fl. 102v [contrato, de 1480]

**NúmRegisto** 025 **Instituidor** Beatriz Lopes **Data** 1511/06/24

**Localinst** Carmo Lisboa **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.160v-162v; JCRLP, lvº 78, fl. 387 [verba]

**NúmRegisto** 026 **Instituidor** Beatriz Taveira **Data** 1483/03/17

**Catsocial** (Viúva de) Vassalo do rei **Catprof:** (viúva de) Desembargador régio; bacharel

**Localinst** S. João da Praça **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0097, fl. 72-76v

**NúmRegisto** 027 **Instituidor** **Bernardo Eanes** **Data** 1477/08/11

**Catprof:** Tanoeiro

**Localinst** S. Julião **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1189, fl.10-12 e fl. 148

**NúmRegisto** 028 **Instituidor** **Brás Afonso Correia** **Data** 1520/09706

**Catprof:** Ouvidor do Duque de Viseu; do conselho do Rei; corregedor de Lisboa

**Localinst** S. Tomé **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** Col.S.Tomé, lvº1, fl.65-70

**Fontes/ bibliog.:** LMD, 2, 146

**NúmRegisto** 029 **Instituidor** **Catarina Álvares** **Data** 1507/10/18

**Catprof:** (Viúva de) Hortelão

**Localinst** Sta. Justa **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1191, fl.54v

**NúmRegisto** 030 **Instituidor** **Catarina Antoninha** **Data** 1411/07/08

**Catprof:** (Mulher de) Moedeiro

**Localinst** Sta. Cruz do Castelo **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** Coleg.Santa Cruz do Castelo, d.372

**NúmRegisto** 031 **Instituidor** **Catarina da Vitória** **Data** 1468/10/28

**Localinst** N. Sª Paraíso, **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0135, fl. 120; JCRLP, lvº 1188, fl. 154



**NúmRegisto** 032 **Instituidor** **Catarina de Castro** **Data** 1514/03/01

**Catsocial** (Viúva de) Fidalgo da Casa do Rei \* **Catprof:** (Viúva de) Alferes-mor rei \*

**Localinst** Sto. Estevão **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** CP

**Refdoc** Coleg.Santo Estevão, mç.02, d.34

**Fontes/ bibliog.:** *Chanc. D. Manuel*, lvº 31, fls. 60r/v [cargos de alferes-mor]; *Chanc. D. João III*, lvº 5, fl. 14v [fidalgo casa real]

**NúmRegisto** 033 **Instituidor** **Catarina de Goa** **Data** 1512/09/26

**Localinst** SFL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0003, fl.9v

**NúmRegisto** 034 **Instituidor** **Catarina de Lemos** **Data** 1511/08/30

**Localinst** S. Mamede **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0147, fl. 185

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos de identificação seguros na chancelaria de D. Manuel, para ela ou o marido, Diogo de Figueiredo; id. em FG, 6, 335 (Lemos) ou PL, 1,1,385 (Lemos) e 1, 2, 329 (Figueiredos); id. em BSS.

**NúmRegisto** 035 **Instituidor** **Catarina de Távora** **Data** 1493/04/29

**Catprof:** (Viúva de) Mordomo-mor príncipe D. João (II) \*

**Localinst** Sto. Elói, Hospital e **Doc** V **TipoInstF** D **TipoInstS** CP

**Refdoc** S. Bento Xabregas, lvº 4, fl. 160

**Fontes/ bibliog.:** BSS, 2, 78-79 e 152

**NúmRegisto** 036 **Instituidor** **Catarina Eanes** **Data** 1493/09/05

**Catprof:** (Viúva de) Contador contos rei em Lisboa

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.133v; CC, lvº 4, fl. 81v

**NúmRegisto** 037 **Instituidor** **Catarina Eanes** **Data** 1412/08/18

**Catprof:** (Viúva de) Mercador

**Localinst** S. Vicente Fora **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.174v; JCRLP, lvº 165, fl. 139v [verba]; JCRLP, lvº 1189, fl. 138v [verba]; CC, lvº 3, fl. 39; CC, lvº 6, fl. 302

**NúmRegisto** 038 **Instituidor** **Catarina Eanes** **Data** 1500/10/27

**Localinst** Trindade **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1191, fl.64v

**NúmRegisto** 039 **Instituidor** **Catarina Eanes Carreira** **Data** 1490/11/26

**Catsocial** (Viúva de) Cidadão de Lisboa **Catprof:** (Viúva de) Vereador de Lisboa\*, provedor do Hospital dos Meninos\*

**Localinst** Sta. Justa **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0463, fl. 395; SFL, lvº 1, fl. 362

**Fontes/ bibliog.:** [marido, Álvaro do Casal:] Victor Ribeiro, *A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (subsídios para a sua história)*, p. 392, Lisboa, Typ. da Real Academia das Sc. de Lisboa, 1902 [provedoria]; *A evolução municipal de Lisboa. Pelouros e vereações*, p. 59, ed. Arquivo Municipal, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1996; FG, 3, 398; [pai dela, João Carreiro:] BA, 2, 53-54.

**NúmRegisto** 040 **Instituidor** **Catarina Esteves** **Data** 1430/03/06

**Localinst** Sta. Cruz do Castelo **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** Coleg.Santa Cruz do Castelo, d.401

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos de identificação seguros nas chancelarias de D. João I, D. Duarte, D. Afonso V e D. João II, para ela ou o marido, João Roiz Vilela; id. em FG, PL, BSS, BA, ALCH. É porem possível que o marido pertença a uma família com larga tradição na administração régia e municipal (sabemos pelo testamento que filho era ouvidor do rei) (cfr. Luís Mata, *Ser, ter e poder. O hospital do Santo Espírito de Santarém nos finais da Idade Média*, p. 49, Leiria, Ed. Magno / Câmara Municipal de Santarém, 2000; Maria José Trindade, "Notas sobre a intervenção régia nas instituições de assistência nos finais da Idade Média", p. 877, *A pobreza e a assistência aos pobres*, II, pp. 873-887; JF, 2, p. 209; LMD, 2, 47-49; *A evolução municipal de Lisboa. Pelouros e vereações*, p. 54, ed. Arquivo Municipal, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1996)

<b>NúmRegisto</b>	041	<b>Instituidor</b>	Catarina Gil	<b>Data</b>	1491/04/02
<b>Catsocial</b>	(Viúva de) Vassalo do rei	<b>Catprof:</b>	(Viúva de) Carpinteiro		
<b>Localinst</b>	Sto. Estevão	<b>Doc</b>	V	<b>TipoInstF</b>	S
				<b>TipoInstS</b>	S/D
<b>Refdoc</b>	JCRLP, lvº 1188, fl.156; JCRLP, lvº 135, fl. 140; Coleg. de Santo Estêvão de Alfama, mç. 11, d. 203 [novo codicilho]				
<b>NúmRegisto</b>	042	<b>Instituidor</b>	Catarina Gil	<b>Data</b>	1514/03/31
<b>Catprof:</b>	(Viúva de) Patrão (de nau?)				
<b>Localinst</b>	SFL	<b>Doc</b>	V	<b>TipoInstF</b>	S
				<b>TipoInstS</b>	S/D
<b>Refdoc</b>	SFL, lvº 1, fl. 349; JCRLP, lvº 3, fl. 16v				
<b>NúmRegisto</b>	043	<b>Instituidor</b>	Catarina Gonçalves	<b>Data</b>	1463/12/07
<b>Catprof:</b>	(Viúva de) Corretor				
<b>Localinst</b>	Trindade	<b>Doc</b>	T	<b>TipoInstF</b>	S
				<b>TipoInstS</b>	SF
<b>Refdoc</b>	JCRLP, lvº 1190, fl.122				
<b>NúmRegisto</b>	044	<b>Instituidor</b>	Catarina Gonçalves	<b>Data</b>	1500/10/23
<b>Catprof:</b>	(V iúva de) Mestre gramática da “cadeira da arte velha” nos estaus de Lisboa				
<b>Localinst</b>	S. Vicente Fora	<b>Doc</b>	T	<b>TipoInstF</b>	S
				<b>TipoInstS</b>	SF
<b>Refdoc</b>	JCRLP, lvº 1188, fl.191				
<b>NúmRegisto</b>	045	<b>Instituidor</b>	Catarina Lopes	<b>Data</b>	1400/01/16
<b>Catsocial</b>	Vizinha de Lisboa, (viúva de) cidadão de Lidboa				
<b>Localinst</b>	SFL	<b>Doc</b>	T	<b>TipoInstF</b>	S
				<b>TipoInstS</b>	CP
<b>Refdoc</b>	JCRLP, lvº 1190, fl.194v; JCRLP, lvº 7, fl. 323; JCRLP, lvº 92, fl. 196 [verba]; CC, lvº 4, fl. 6v2. Em 1450, Maio 2, Gonçalo Gonçalves Camelo reforça a capela de Catarina Lopes, de quem era “criado” e herdeiro universal (JCRLP, lvº 1190, fl. 203). Não considerámos este “reforço” como uma nova fundação, pois centra-se exclusivamente na alma de Catarina Lopes, já sufragada.				

**NúmRegisto** 046 **Instituidor** Catarina Prester e Pedro Nicolau **Data** 1520/05/19

**Catprof:** Doutor

**Localinst** Sta. Justa **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0041, fl.148

**NúmRegisto** 047 **Instituidor** Catarina Vaz **Data** 1401/09/30

**Localinst** Carmo, convento do **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0079, fl. 65; OC, Carmo de Lisboa, lvº 68, fl. 129

**NúmRegisto** 048 **Instituidor** Catarina Vaz "Sisuda" **Data** 1493/11/26

**Localinst** S. Mamede **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.105v

**NúmRegisto** 049 **Instituidor** Cid de Oliveira **Data** 1502/11/30

**Catsocial** Cavaleiro fidalgo da Casa do Rei\*

**Localinst** N. Sª Graça, mº **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0150, fl. 6

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos de identificação seguros nas chancelarias de D. João II e D. Manuel; id. em FG, BSS, PL; há um homónimo que serve de testemunha no testamento de Catarina Gonçalves [reg. 44], que apresenta a categoria social que se sugere]

**NúmRegisto** 050 **Instituidor** Clara Carreira **Data** 1521/11/02

**Catprof:** (Mulher de) Desembargador rei, doutor

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0463, fl.408v –418; SFL, lvº 1, fl. 362

**NúmRegisto** 051 **Instituidor** Clara Pires **Data** 1510/01/25

**Catsocial** (Viúva de) Cidadão de Lisboa **Catprof:** (Viúva de) Corretor

**Localinst** S. Mamede **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.105v

**NúmRegisto** 052 **Instituidor** Constança Vicente **Data** 1495/??/24

**Catprof:** (Viúva de) Criado do Mestre-sala, colaço da mulher deste

**Localinst** Carmo Lisboa **Doc** C **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0079, fl.83

**NúmRegisto** 053 **Instituidor** Diogo Afonso **Data** 1493/09/08

**Localinst** SDL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** SDL, lvº 054, fl.57v; SDL, lvº 132, fl. 502 [sumário]; JCRLP, lvº 10, fl. 35

**NúmRegisto** 054 **Instituidor** Diogo Afonso Álvares **Data** 1468/10/28

**Localinst** Sta. Cruz do Castelo **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** Coleg.Santa Cruz do Castelo, d.432

**NúmRegisto** 055 **Instituidor** Diogo da Fonseca **Data** 1475/05/02

**Catprof:** Membro do Conselho do rei; doutor; desembargador da Casa da Suplicação\*

**Localinst** N. Sª Graça, mº **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** CC, lvº 5, fl. 325 [trunc.]; CC, lvº 3, fl. 75 [muito trunc.]; JCRLP, lvº 150, fl. 265v [muito trunc.]

**Fontes/ bibliog.:** JF, II, 399-400; LMD, 2, 14, 53-55, 150; EM, 2, 40-42

**NúmRegisto** 056 **Instituidor** **Diogo Delgado** **Data** 1518/06/22

**Catprof:** Comendador da Ordem de Cristo (Fonte da Arcada e da Granja de Ulmeiro)

**Localinst** Olivais, ig. N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, Iv<sup>o</sup> 0099, fl. 155

**Fontes/ bibliog.:** Isabel Sousa Silva, *A Ordem de Cristo (1417-1521)*, p. 342, pp. 473-75, Porto, Fundação Eng<sup>o</sup> António de Almeida, 2002

**NúmRegisto** 057 **Instituidor** **Diogo Eanes** **Data** 1441/01/13

**Catprof:** Odreiro

**Localinst** S. Nicolau **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, Iv<sup>o</sup> 0031, fl.150

**NúmRegisto** 058 **Instituidor** **Diogo Gonçalves do Prado** **Data** 1472/05/29

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, Iv<sup>o</sup> 0010, fl.1v; SDL, Iv<sup>o</sup> 132, fl. 501 [sumário]

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos de identificação seguros nas chancelarias de D. Afonso V e D. João II; id. FG, PL, BA, BSS; sabe-se contudo que pertencia a uma família e meio com ligações ao funcionariado régio: o irmão, João Gonçalves do Prado, mencionado no testamento, recebe várias cartas de ofícios, regist. na Chanc. de D. Afonso V; o testamenteiro e "amigo", Fernão de Braga, era escrivão régio perante o corregedor da Corte (LMD, 3, pp. 77-78)]

**NúmRegisto** 059 **Instituidor** **Diogo Jácome** **Data** 1497/12/01

**Catsocial** Escudeiro do rei **Catprof:** Escrivão na portagem de Lisboa

**Localinst** Sta. Justa **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, Iv<sup>o</sup> 1189, fl.1

**NúmRegisto** 060 **Instituidor** **Diogo Martins** **Data** 1507/04/26

**Catprof:** Cordoeiro

**Localinst** Trindade **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.98  
**NúmRegisto** 061 **Instituidor** Diogo Vasques **Data** 1466/07/26

**Localinst** Monferrim, ermida **Doc** I **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0037, fl.320

**NúmRegisto** 062 **Instituidor** Domingas Esteves **Data** 1401/10/12

**Localinst** S. Vicente Fora **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0141, fl.153

**NúmRegisto** 063 **Instituidor** Domingas Vicente e Domingos Vicente **Data** 1403/03/11

**Localinst** Penhalonga, convº **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** N/R

**Refdoc** Conv.P.Longa, mç. 2, d. 9

**NúmRegisto** 064 **Instituidor** Domingos Salvadores **Data** 1400/06/11

**Catprof:** Pescador

**Localinst** N. Sª Graça, mº **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1189, fl.134v; JCRLP, lvº 150, fl. 119 [seguimos a data desta cópia – era de 1438 – contra a do anterior – era 1437]

**NúmRegisto** 065 **Instituidor** Estevão Esteves **Data** 1407/04/16

**Localinst** Sacavém, ig. Sta.Mª **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0164, fl. 247v

**NúmRegisto** 066 **Instituidor** Fernão Gil **Data** 1506/04/29

**Catprof:** Bacharel

**Localinst** S. Nicolau **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0032, fl.9v

**NúmRegisto** 067 **Instituidor** **Fernão Gonçalves Fuseiro** **Data** 1509/11/06

**Localinst** Conceição Velha **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0113, fl. 146

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos de identificação seguros sobre ele nas chancelarias de D. João II e D. Manuel; id. em FG, BSS; em PL, 4, 2, p. 479 indica-se uma filiação incerta e refere-se a fundação da capela; pertencia a uma família da média nobreza eborense, com alguns membros desempenhando funções na administração municipal de Lisboa e na régia – Ângela Beirante, *Évora na Idade Média*, pp. 540-41, Lisboa, JNICT/ FCG, 1995, e ALCH, pp. 331-332]

**NúmRegisto** 068 **Instituidor** **Fernão Martins Evangelho, "o Moço"** **Data** 1491/06/10

**Catprof:** Mercador

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0004, fl.129; SFL, lvº 2, fl. 157 [verba s.d.]

**Fontes/ bibliog.:** [cfr. estudo em texto, p. 271]

**NúmRegisto** 069 **Instituidor** **Fernão Vaz de Caminha** **Data** 1519/05/23

**Catprof:** Desembargor do rei; sobrejuiz na Corte e Casa do Cível; doutor

**Localinst** S. Julião **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0104, fl.360v

**NúmRegisto** 070 **Instituidor** **Filipa de Azevedo** **Data** 1519/03/27

**Catsocial** Condessa de Atouguia

**Localinst** Sta. Clara, mº **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** RV, 21 - Santarém, fl.4; Núcleo Antigo, 212; SDL, lvº 64, fl. 52 [resumo]

**Fontes/ bibliog.:** BSS, 3, 277

**NúmRegisto** 071 **Instituidor** **Filipa Tiboa** **Data** 1515/06/28

**Catsocial** (Viúva de) Cidadão de Lisboa\* **Catprof:** (Viúva de) Vereador da Câmara de Lisboa

**Localinst** N. Sª Graça, mº **Doc** C **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0462, fl.199; JCRLP, lvº 151, fl. 55



**Fontes/ bibliog.:** [Marido, Afonso Martins Tibau, identif. a partir de PL, 4, 1, pp. 387-388; sobre o cargo de vereador, cfr. ainda *A evolução municipal de Lisboa. Pelouros e vereações*, p. 64, ed. Arquivo Municipal, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1996; não se encontram dados sobre ele ou ela na Chancelaria de D. Manuel. A capela é a única do mosteiro, entre as várias recenseadas nesta amostra documental, que merece referência no manuscrito de memórias enviadas à Academia Real de História, c. 1722), por um frade da Ordem, na parte relativa à descrição das capelas (*Memórias desta província, actualmente ms 673 da Livraria do IAN/ TT*, parcialmente ed. em António Baião, *Alguns antecedentes de Albuquerque e o seu filho à luz de documentos inéditos. A questão da sepultura do Governador da Índia*, pp. 128-145, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1915: [capelas da parte da epístola: na sexta, dedicada a Sta. Clara de Montefalco, está] "na parede por baxo da fusta um escudo de armas com dois leões batalhantes com hum pinheiro e por baxo este letreiro = *Esta capela he de Affonso Martins Tibao e de seos descendentes.*" (p. 139) . O letreiro ainda se encontra no local e foi estudado por Maria Teresa Bernardino, *As inscrições da Igreja da Graça de Lisboa*, pp. 247-8, Lisboa, diss. de lic. em Histª a apres. à FLL, 1973)

**NúmRegisto** 072 **Instituidor** **Francisco Eanes** **Data** 1506/??/??

**Localinst** SDL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** SDL, Ivº 054, fl.55v; SDL, Ivº 131, fl. 162 [sumário]

**NúmRegisto** 073 **Instituidor** **Francisco Lopes** **Data** 1493/11/21

**Localinst** N. Sª Graça, mº **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0151, fl. 109v

**NúmRegisto** 074 **Instituidor** **Gil Martins do Poço** **Data** 1450/06/03

**Catprof:** Contador do rei

**Localinst** Sta. Justa **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** JCRLP, Ivº 1188, fl. 142; JCRLP, Ivº 41, fl. 241v; SDL, Ivº 54, fl. 112; SDL, Ivº 132, fl. 513 [sumário]

**Fontes/ bibliog.:** Refira-se, por curiosidade, que um dos filhos deste fundador foi contemplado com um milagre de Nuno Álvares Pereira, tal como vem relatado no "rol dos milagres" atribuído a Gomes Eanes de Zurara (ed. Fr. José Pereira de Sant'Ana, *Chronica dos Carmelitas da antiga e regular observância*, t. 1, pp. 529-30, Lisboa, 1745)

**NúmRegisto** 075 **Instituidor** **Gomes Eanes** **Data** 1480/05/25

**Catsocial** Cavaleiro e cidadão de Lisboa\*

**Localinst** SFL **Doc** I **TipoInstF** S **TipoInstS** C

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0004, fl.237; SFL, Ivº 2, fl. 315

**Fontes/ bibliog.:** Gomes Eanes é referido como "cavaleiro e cidadão de Lisboa" na escritura de obrigação entre SFL e Gonçalo Figueira, marido da filha, para redução dos encargos pios, em 1506, Abril 6 (JCRLP, Ivº 4, fl. 238v-239). Em FG, V, 298 ("Figueiras"), diz-se que Gomes Eanes fora "escrivão da Câmara de Lisboa, e muito rico", tal como em PL, \*\*\*, \*\*\*, 50. Em *A evolução municipal de Lisboa. Pelouros e vereações*, p. 52 e p. 54, ed. Arquivo Municipal, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1996, encontra-se um Gomes Eanes com este cargo, em 1451 e 1460; na mesma obra, é referido um "Gomes Eanes, «o rico»", que ocupou lugar na vereação, intermitentemente, entre 1463 e 1483 (pp. 54-59), tendo ainda sido provedor da Casa de S. Lázaro em 1464 (p. 55) e "homem bom do Concelho", em 1470 (p. 57) [Gomes Eanes terá morrido em 1483, pois o seu

testamento é aberto em 12 de Junho desse ano – SFL, 2, fl. 315]. Não foi possível obter identificações seguras, devido à vulgaridade do nome, nas chancelarias régias do período.

**NúmRegisto** 076 **Instituidor** **Gomes Eanes** **Data** 1480/05/22

**Localinst** Azóia, ig. Sta.Iria da **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.1

**NúmRegisto** 077 **Instituidor** **Gomes Eanes** **Data** 1402/03/28

**Catprof:** Criado de Estêvão da Guarda\*

**Localinst** Sta. Cruz do Castelo **Doc** T **TipoInstF** D **TipoInstS** SP

**Refdoc** Coleg.Santa Cruz do Castelo, doc. 349

**Fontes/ bibliog.:** Em 1408, Outubro 17, o casal faz novo testamento, com pequenas modificações ao primeiro; é neste documento que Gomes Eanes se qualifica como supra (*Coleg.Santa Cruz do Castelo*, doc. 366)

**NúmRegisto** 078 **Instituidor** **Gomes Martins** **Data** 1419/07/07

**Catsocial** Vassalo do rei

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 11, fl. 45v [testamento datado de “era de 1419”, que considerámos AD devido à indicação do testador de querer sepultar-se “junto à campa de Álvaro Pais”; tomámos este como o célebre chanceler, e sendo assim a data de redação do documento não poderia ser AD 1381, porque aquele funcionário régio ainda estava vivo] ; SDL, lvº 054, fl.9v [com erro na data do testamento, atribuído da 7 de Julho de 1504; esta será antes a data do tombo em que o testamento se insere, não datado em nenhuma das cópias]

**NúmRegisto** 079 **Instituidor** **Gonçalo Afonso** **Data** 1460/11/24

**Catprof:** Almojarife do almoxarifado de Lisboa

**Localinst** Sé **Doc** T **TipoInstF** D **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.165

**NúmRegisto** 080 **Instituidor** **Gonçalo Álvares** **Data** 1512/08/25

**Catprof:** Guarda da Porta da Cruz

**Localinst** Madalena **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0094, fl. 191

**NúmRegisto** 081 **Instituidor** **Gonçalo Eanes** **Data** 1409/08/07

**Catprof:** Mercador

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.1; JCRLP, lvº 4, fl. 194 [verba s.d.]; SFL, lvº 2, fl. 277; CC, lvº 4, fl. 51

**NúmRegisto** 082 **Instituidor** **Gonçalo Fernandes** **Data** 1492/06/08

**Localinst** SDL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** SDL, lvº 054, fl.34; JCRLP, lvº 11, fl. 95v; JCRLP, lvº 12, fl. 78v

**NúmRegisto** 083 **Instituidor** **Gonçalo Lourenço de Gomide** **Data** 1410/08/26

**Catprof:** Escrivão da puridade

**Localinst** N. Sª Graça, mº **Doc** C **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** Convento da Graça de Lisboa, lvº 1, fl. 70, ed. in António Baião, *Alguns antecedentes de Albuquerque e o seu filho à luz de documentos inéditos. A questão da sepultura do Governador da Índia*, pp.86-90, Lisboa, Ac. das Ciências de Lisboa, 1915.

**Fontes/ bibliog.:** [Cfr. estudo em texto, pp. 14 ss..]

**NúmRegisto** 084 **Instituidor** **Gonçalo Pacheco** **Data** 1481/11/03

**Catsocial** Cavaleiro da Casa do Rei **Catprof:** Tesoureiro dos Lugares de África

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0011, fl.21 e fl. 47; JCRLP, lvº 147, fl. 239 [verba]; SDL, lvº 54, fl. 21v [verba]; SDL, lvº 132, fl. 521v [sumário]. Em JCRLP, lvº 11, fl. 29, a data transcrita para o testamento é 03.11.de 1481 (com aprovação a 05.11.1481, fls. 29-30). Antecede-o um pedido de p.f. pelos frades de SDL, já após morte do testador, datado de 21.03.1481 : **discrepância de datas**. Elementos de correcção: 1. Neste mesmo livro, a fls. 47v-53v, o documento está novamente transcrito, com outros que não estão em fls. 21-29v. Aqui, dá-se a data de 21.03.1481 para o pedido de p.f. ; o testamento e a aprovação aparecem datados de 1438 (mesmos dias e mês de supra). Entre os docs. a mais, está um procedimento de audição de ts sobre testamento, em que está presente a viúva Ana Dinis, datado de 1479. 2. Em JCRLP, lvº 147, fls. 239 r/v está uma verba

mínima do mesmo testamento de Glo.Pacheco (cfri conteúdo). Aqui o testamento está datado de 03.11.1478 (aprov. 05.11.1478). Conclusão: Optei pela data de 1478, considerando que em JCRLP, 11, fl.29, ouve confusão com data de p.f. ; que em JCRLP, 47v-53v, ouve uma má leitura de 1478 (1438 é demasiado cedo, para Ana Pacheco estar viva em 1479) ; e que em todos apresentam a data de 1481 para pedido de pf para execução do testamento (normalmente, não mto.depois da morte do testador).

**Fontes/ bibliog.:** BA, 2, 827; PL, 2, 1, 183.

**NúmRegisto** 085 **Instituidor** **Gonçalo Vaz de Castelo Branco** **Data** 1485/04/20

**Catprof:** Membro do conselho do rei; regedor da Casa do Cível; senhor de Portimão

**Localinst** S. Martinho **Doc** I **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** Arquivo da Casa de Abrantes, nºo. 173, doc. 3409

**Fontes/ bibliog.:** JF, II, pp. 429-433; Isabel Moreira de Brito, *A burocracia régia tardo-afonsina. A administração central e os seus oficiais em 1476*, II, pp. 43-49, Porto, diss. de maestr. em Hist. Mediev. apres. à FLUP, 2001; estudo em texto, p. 295 e 392-93.

**NúmRegisto** 086 **Instituidor** **Graça Lopes da Maia** **Data** 1485/06/28

**Localinst** S. Vicente Fora **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0141, fl. 201

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos seguros de identificação nas chancelarias régias de D. Afonso V, D. João II e D. Manuel; id. FG, PL, BSS; encontram pessoas com este apelido, ligadas à corte régia, desde finais século XIV e séc. XV, RCG, p. 133 e ALCH, p. 281 e p. 367. Existe nesta amostra documental um fundador com o mesmo apelido, com o qual não se conseguiu porém estabelecer relação – cfr. reg. 160].

**NúmRegisto** 087 **Instituidor** **Guiomar Afonso** **Data** 1494/11/14

**Localinst** Madalena **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, Ivº 1188, fl.99

**NúmRegisto** 088 **Instituidor** **Guiomar Gomes** **Data** 1494/05/01

**Localinst** SFL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** SFL, Ivº 2, fl.270r/v; JCRLP, Ivº 4, fl. 201v

**NúmRegisto** 089 **Instituidor** **Henrique Leme** **Data** 1521/09/20

**Catsocial** Fidalgo da Casa do Rei \* **Catprof:** Militar na Índia\*

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** RV, 5 - Lisboa, fl.137v; JCRLP, lvº 11, fl. 121v [trunc.]; SDL, lvº 64, fl. 53 [sumário]; SDL, lvº 131, fl. 188 [id.]

**Fontes/ bibliog.:** Sobre a família e o personagem, com as rectificações necessárias postas pelo documento presente, cfr. John G. Everaert, "Les Lem, alias Leme, une dynastie marchande d'origine flamande au service de l'Expansion portugaise", *Actas do III Colóquio Internacional de História da Madeira*, pp, 817-837, Funchal, Secretaria Regional da Cultura, 1993; sobre a estadia na Índia, *Voyage dans les deltas du Gange et de l'Irraouaddy (1521)*, apres. e ed. G. Bouchon, L. F. Thomaz, pp. 49-50, 63, Paris, FCG-CCP, 1988.

**NúmRegisto** 090 **Instituidor** **Inês Afonso** **Data** 1475/09/10

**Localinst** N. Sª Palma, ermida **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.7; JCRLP, lvº 38, fl. 268v

**NúmRegisto** 091 **Instituidor** **Inês Eanes** **Data** 1418/02/01

**Catprof:** (Viúva de) Almuinheiro

**Localinst** Sto. Estevão **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1191, fl.82v; JCRLP, lvº 103, fl. 155v

**NúmRegisto** 092 **Instituidor** **Inês Martins, João Preto e Isabel Eanes** **Data** 1505/12/28

**Localinst** Lumiar, ig. S. João **Doc** C **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0033, fl.162v

**NúmRegisto** 093 **Instituidor** **Inês Pires Valbom** **Data** 1428/09/15

**Catsocial** (Mulher de) Cidadão honrado de Lisboa\* **Catprof:** (Mulher de) Procurador às Cortes\*

**Localinst** SFL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** SFL, lvº 3, fl. 171-172v

**Fontes/ bibliog.:** Identificação feita a partir do nome do marido, João da Veiga, e da filha, Maria Eanes de Veiga (reg. nº 149): PL, 1, 1, 191; FG, 10, 233; a família esteve continuamente ligada à administração municipal de Lisboa, pelo menos desde 1342 e até pelo menos 1506 (*A evolução municipal de Lisboa. Pelouros e vereações*, p. 39 e p. 64, ed. Arquivo Municipal, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1996)

**NúmRegisto** 094 **Instituidor** **Inês Vieira** **Data** 1512/01/03

**Localinst** Sacavém, ig. N. S<sup>a</sup> **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0090, fl. 71v

**NúmRegisto** 095 **Instituidor** **Isabel de Melo** **Data** 1514/07/08

**Catsocial** Nobre\*

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** SDL, lvº 050, fl.91; JCRLP, lvº 11, fl. 209; SDL, lvº 54, fl. 64v [verba]; SDL, lvº 132, fl. 525 [sumário]

**Fontes/ bibliog.:** [Não vem referida nos “Melos” de PL, 2, 1, 100 e 129, e FG, 9, 261; identificação feita a partir do nome do avô, Amadeu Vasques de Sampaio, referido no documento (com lapso: “Soares de Sampaio”): era funcionário e cortesão régio, juiz da alfândega de Lisboa, dispenseiro de D. Duarte (Abel Cruz, *A nobreza portuguesa em Marrocos no século XV (1415-1464)*, p. 105, Porto, dissert. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, 1995; BA, II, pp. 945-46)

**NúmRegisto** 096 **Instituidor** **Isabel de Sousa** **Data** 1495/08/11

**Catsocial** Nobre\* **Catprof:** Aia Rainha

**Localinst** Sta. Cruz do **Doc** I **TipoInstF** B **TipoInstS** CP

**Refdoc** Santa Cruz do Castelo, lvº 1, ed. em Fernando Carlos Rodrigues Martins, *A Colegiada de Santa Cruz do Castelo e a capela de D. Isabel de Sousa*, Porto, dissert. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, 1996 [“livro da capela”]; AHMF, cx. 2307 [outro exemplar do “livro da capela”]; JCRLP, lvº 147, fl. 451 [só testamento]

**Fontes/ bibliog.:** [Cfr. estudo em texto, pp. 272 ss., 304, 377-378, 392, 507-509, 517 ss]

**NúmRegisto** 097 **Instituidor** **Isabel Dias** **Data** 1502/01/26

**Localinst** Oeiras, ig. Sta. Maria de **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0056, fl.25v

**Fontes/ bibliog.:** [Viúva de um Pedro Vaz Vieira, sobre o qual não foi possível reunir elementos de identificação seguros mas chancelarias de D. Afonso V e D. Manuel; na chancelaria de D. João II, as cinco carta relativas a uma personagem com o mesmo nome não oferecem elementos pessoais (lvº 9, fl. 191; lvº 10, fl. 46v; lvº 17, fl. 102v; lvº 19, fl. 23; lvº 20, fl. 41); BSS, FG, PL: id..

**NúmRegisto** 098 **Instituidor** **Isabel Eanes** **Data** 1515/03/12

**Catprof:** (Viúva de) Mestre da nau guideira

**Localinst** SFL **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** SFL, lvº 3, 130v

**NúmRegisto** 099 **Instituidor** **Isabel Gonçalves** **Data** 1507/07/14

**Catprof:** (Viúva de) Mercador

**Localinst** SDL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** SDL, lvº 054, fl.63v

**NúmRegisto** 100 **Instituidor** **Isabel Henriques** **Data** 1475/01/10

**Catsocial** (Viúva de) Cavaleiro

**Localinst** Carmo, convento do **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.81v; OC, Carmo de Lisboa, lvº 68, fl. 155v

**NúmRegisto** 101 **Instituidor** **Isabel Martins** **Data** 1492/08/22

**Catprof:** (Viúva de) Escrivão dos vigários do Arcebispo

**Localinst** Trindade **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.131

**NúmRegisto** 102 **Instituidor** **Isabel Rodrigues** **Data** 1521/05/21

**Localinst** Madalena **DocCod** **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0094, fl. 208v

**NúmRegisto** 103 **Instituidor** **Isabel Vaz** **Data** 1488/01/14

**Localinst** N. Sª Graça, mº **DocV** **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0151, fl. 226

**NúmRegisto** 104 **Instituidor** **Isabel Vaz** **Data** 1482/03/08

**Catprof:** (Viúva de) Carpinteiro

**Localinst** SFL **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0004, fl.372

**NúmRegisto** 105 **Instituidor** **Isabel Vilela** **Data** 1520/08/06

**Catsocial** (Viúva de) Escudeiro da Casa do Rei\*

**Localinst** N. Sª Graça, mº **Doc** C **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0151, fl. 230

**Fontes/ bibliog.:** Na *Chanc. D. Manuel*, lvº 33, fls. 60v-61, existe uma carta passada em 1496 a uma Isabel Vilela, viúva de Gomes de Elvas, escudeiro da casa do rei. Não foi possível encontrar elementos seguros sobre a família em PL, FG, BSS.

**NúmRegisto** 106 **Instituidor** **Joana da Silva** **Data** 1517/12/11

**Catprof:** (Mulher de ) Conselheiro régio e Vedor da fazenda

**Localinst** SFX **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** SFL, lvº 4, fl.458 (daqui até fl. 482v, estão transcritos diferentes documentos, todos necessários para o estudo da capela, que se constitui como tal entre 1517 e 1545: fl. 458, testamento; fl. 460v, abertura do mesmo, em 20.03.1518; fl. 468v, testamento de Vasco Eanes Corte-Real, de 1523; fl. 458v: instituição do morgadio, pelo mesmo, de 27.11.1535; fl. 470, codicilo do mesmo, de 30.10.1537; fl. 470v, doação da capela a Manuel Corte-Real pelo capítulo da Província de S. Francisco de Portugal, de 13.06.1545).

**Fontes/ bibliog.:** [Cfr. estudo em texto, pp. 280 ss.]

**NúmRegisto** 107 **Instituidor** **João Afonso** **Data** 1477/08/30

**Catsocial** Escudeiro, criado do Marquês de Valença **Catprof:** Feitor do duque de Bragança em Lisboa

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** SFL, mç.40, pergaminho não numerado

**Fontes/ bibliog.:** [Cfr. identificação dos amos de João Afonso em texto, p. 395]



**NúmRegisto** 108 **Instituidor** João Afonso Cavaleiro [ou Crispim] **Data** 1485/06/03

**Catsocial** Cavaleiro\* **Catprof:** Mestre de artilharia e de carpintaria\* do rei

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.32; SFL, lvº 3, fl. 1; CC, lvº 4, fl. 52

**Fontes/ bibliog.:** Referido com estes cargos em Abel Cruz, *A nobreza portuguesa em Marrocos no século XV (1415-1464)*, p. 196, Porto, dissert. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, 1995

**NúmRegisto** 109 **Instituidor** João Baquar **Data** 1434/01/18

**Catprof:** Mercador

**Localinst** Tojal, ig. Sto. Antão do **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** RA, lvº 04, fl.147

**NúmRegisto** 110 **Instituidor** João Calaça **Data** 1503/11/06

**Catprof:** Bacharel

**Localinst** SDB **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1189, fl.111; JCRLP, lvº 16, fl. 244v

**NúmRegisto** 111 **Instituidor** João da Fonseca **Data** 1515/06/06

**Catsocial** Fidalgo da Casa do Rei; senhor da ilha das Flores **Catprof:** Escrivão da Fazenda e chancelaria régias

**Localinst** S. Bartolomeu do **Doc** I **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** Coleg.S.Bartolomeu, d.12, fl. 45

**NúmRegisto** 112 **Instituidor** João de Atouguia **Data** 1471/11/26

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.85; JCRLP, lvº 11, fl. 330 [entre todas as cópias, a única que apresenta a data de 1461; não seguimos]; SDL, lvº 54, fl. 39 [verba]; SDL, lvº 132, fl. 524v [sumário]; CC, lvº 4, fl.80v e fl. 83v

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos seguros de identificação nas chancelarias régias, tal como em PL, FG, BA, BSS]

**NúmRegisto** 113      **Instituidor** João de Estremoz      **Data** 1489/04/03

**Catprof:** Sobrejuíz da Casa do Cível; bacharel

**Localinst** S. Tiago      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0125, fl. 61v

**Fontes/ bibliog.:** LMD, 2, pp. 36-37; EM, 2, p. 89

**NúmRegisto** 114      **Instituidor** João de Flandres      **Data** 1447/11/04

**Catprof:** Mercador

**Localinst** Trindade      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1189, fl.93v; lvº 1188, fl. 91

**NúmRegisto** 115      **Instituidor** João de Guimarães      **Data** 1474/02/17

**Catsocial** Escudeiro

**Localinst** Trindade      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0237, fl.146

**NúmRegisto** 116      **Instituidor** João do Monte      **Data** 1485/11/20

**Localinst** Sto. André      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0147, fl. 116

**NúmRegisto** 117      **Instituidor** João do Rego      **Data** 1504/04/29

**Catprof:** Lente da "cadeira de medicina de prima " no Estudo de Lisboa; doutor

**Localinst** S. Jorge, ig.      **Doc** I      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0131, fl. 130

**Fontes/ bibliog.:** É referido com muita frequência no CUP, mas sem elementos quanto à vida pessoal

**NúmRegisto** 118      **Instituidor** João Esteves      **Data** 1418/12/20

**Catprof:** Contador do rei

**Localinst** SDL      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1189, fl.19v; JCRLP, lvº 11, fl. 308v [entre todas as cópias, a única que apresenta a data de “era 1453”; não seguimos]; SDL, lvº 54, fl. 18 [verba]; SDL, lvº 132, fl. 524 [sumário]

**NúmRegisto** 119      **Instituidor** João Franco      **Data** 1475/12/12

**Localinst** S. Julião      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0163, fl. 137

**NúmRegisto** 120      **Instituidor** João Gil      **Data** 1505/04/23

**Catprof:** Procurador dos feitos do rei; bacharel

**Localinst** Carmo Lisboa      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1191, fl.194; OC, Carmo de Lisboa, lvº 68, fl. 88v

**NúmRegisto** 121      **Instituidor** João Gonçalves      **Data** 1466/07/22

**Catprof:** Marinheiro

**Localinst** Azóia, ig. Sta.Iria da      **Doc** D      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.10v

**NúmRegisto** 122      **Instituidor** João Martins "Procurador"      **Data** 1409/08/02

**Catprof:** Procurador do número nas audiências de Lisboa

**Localinst** SDL      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** S/D

**Refdoc** SDL, lvº 051, fl.54 e 173v; SDL, lvº 64, fl. 44 [sumário]; SDL, lvº 131, fl. 197 [id.]

**NúmRegisto** 123      **Instituidor** João Martins      **Data** 1404/06/11

**Localinst** Penhalonga, convº      **Doc** D      **TipoInstF** D      **TipoInstS** N/R

**Refdoc** Conv.P.Longa, mç. 2, doc. 15

**NúmRegisto** 124      **Instituidor** João Martins Estorninho      **Data** 1497/12/17

**Localinst** Barcarena, ig. S.      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0044, fl.107

**NúmRegisto** 125      **Instituidor** João Nunes      **Data** 1490/01/25

**Catprof:** Escrivão da alcaidaria de Lisboa

**Localinst** N. Sª Paraíso      **Doc** D      **TipoInstF** S      **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0135, fl. 310

**NúmRegisto** 126      **Instituidor** Jorge Vaz de Almeida      **Data** 1515/??/??

**Localinst** SDL      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** S/D

**Refdoc** SDL, lvº 054, fl.36v; SDL, lvº 132, fl. 526 [sumário]; JCRLP, lvº 11, fl. 319 [verba s.d.].

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos seguros de identificação nas chancelarias régias: id. PL, FG, BA, BSS]

**NúmRegisto** 127      **Instituidor** Leonor Eanes      **Data** 1504/12/05

**Localinst** SDL      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0012, fl. 32

**Fontes/ bibliog.:** [Viúva de um Pedro de Andrade, sobre o qual não foram encontrados elementos seguros de identificação nas chancelarias régias, tal como em PL, FG, BSS; o administrador será um primo dela, de nome Rodrigo Homem, doutor, desembargador rei: elementos em FG, 6, 93, que não contem dados quanto à prima]

**NúmRegisto** 128 **Instituidor** **Leonor Pires** **Data** 1478/10/22

**Localinst** S. Miguel Alfama **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0128, fl. 326

**NúmRegisto** 129 **Instituidor** **Lopo Afonso Cardim** **Data** 1475/01/00

**Catprof:** Mercador

**Localinst** SFL **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** SFL, Ivº 3, fl.467; JCRLP, Ivº 2, fl. 222

**NúmRegisto** 130 **Instituidor** **Lopo das Regras** **Data** 1475/11/02

**Catsocial** Cavaleiro e cidadão de Lisboa\*

**Localinst** Sé **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0019, fl.181

**Fontes/ bibliog.:** [Arriscamos a utilização destes dados, os únicos seguros que encontramos nas chancelarias régias, bem como em BSS, PL, FG, RCG; dizem respeito a uma carta de privilégio a Lopo das Regras, cavaleiro, morador em Lisboa, concedendo-lhe todos os privilégios, isenções e liberdades dos cidadãos de Lisboa, que seus pais e avós tiveram – *Chanc. D. Afonso V*, Ivº 16, fl. 10v, de 24.07.1471]

**NúmRegisto** 131 **Instituidor** **Lopo de Castelo Branco** **Data** 1495/01/01

**Catsocial** Nobre\*

**Localinst** S. Martinho **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** VT

**Refdoc** ACA, nº ordem 173, doc. 3414

**Fontes/ bibliog.:** [Identificado como filho de Gonçalo Vaz de Castelo Branco e irmão de Martinho, no documento; encontra-se referido, sem mais elementos, em PL, 1, 2, p. 485; sobre o pai, cfr. reg. 85; sobre o irmão, BSS, 2, pp. 140-141, pp. 173-174, p. 355; sobre a família, cfr. estudo em texto, p. 392-393]

**NúmRegisto** 132 **Instituidor** **Lopo Lourenço** **Data** 1477/13/08

**Catprof:** Escolar em cânones; procurador dos Feitos do Rei no almoxarifado de Sintra, Resíduos e Cativos

**Localinst** Sintra, ig. **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** CC, Ivº 2, fl. 89v

**NúmRegisto** 133 **Instituidor** Lopo Mendes do Rio **Data** 1501/04/05

**Catsocial** Fidalgo da Casa do Rei

**Localinst** SDB **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0017, fl. 1; RV - 4 Lisboa, fl. 1v [na primeira refª, o codicilho de Leonor Dias apresenta a data de 1615, o que poderia sugerir erro de datação do testamento de ambos; mas na segunda refª, que apenas contem o testamento, este está também datado de 1501, e em FG, IX, p. 210, todos os dados situam estes personagens no início do século XVI. Concluimos assim que o referido codicilho deverá ser datado, com probabilidade, de 1515]

**NúmRegisto** 134 **Instituidor** Lopo Miguéis **Data** 1446/02/12

**Localinst** Penhalonga, convº **Doc** T **TipoInstF** D **TipoInstS** SP

**Refdoc** Conv. Penhalonga, mç. 3, doc. 21

**NúmRegisto** 135 **Instituidor** Lourenço Afonso Pombo **Data** 1480/08/18

**Catprof:** Lavrador

**Localinst** Aranzol, ig. S. **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.217v

**NúmRegisto** 136 **Instituidor** Lourenço Coelho **Data** 1514/01/30

**Localinst** Penhalonga, convº **Doc** T **TipoInstF** D **TipoInstS** SP

**Refdoc** Conv. Penhalonga, mç. 5, doc.14

**NúmRegisto** 137 **Instituidor** Lourenço Eanes "da Rua Nova" **Data** 1455/06/06

**Catsocial** Cidadão de Lisboa

**Localinst** SDL **Doc** Tv **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** SDL, lvº 054, fl.13r/v [Relativamente às fundações e testamentos do casal, ou de um dos seus membros isolados, existe uma grade confusão de cópias, que se destina deste modo: 1455, Junº 6 – testamento (verba) de Lourenço Anes, marido de Leonor Frs ( JCRLP, lvº12, fl.77 [verba]; SDL lvº 132, fl. 534v [sumário]; 1465, Dezº 17 – 1º testamento de Leonor Fernandes (SDL, lvº 48, fl. 210v); 1472, Dezº 21 – 2º testamento de Leonor Fernandes (SDL, lvº 50, fl. 96v; SDL lvº 132, fl. 534 e 598v [sumário]; JCRLP, lvº 12, 133-146; SDL, lvº 54, fls. 66v-67v [verba; mal datada: 4 de Junho de 1472[do título: data de 4- Junho – e oito [por cima: “e dous”] (estava correcta a data de 1478, Junho 4, enquanto ela era a data de passagem da p.f na qual este testamento estava inserto; mas não enquanto data do testamento propriamente dito, que realmente é de 1472, mas não de Junho 4]; JCRLP, lvº 147, fl.267v [verba]; 1473, Abril 26 – aditamentos ao testamento, pela mesma (SDL, lvº 50, fl. 102v); 1474, Janº 29 – novos aditamentos ao testamento, pela mesma.; aprovação (SDL, lvº 50, fl.103; SDL, lvº 54, fl. 67v; JCRLP, lvº 12, fl. 146); 1475, Março 20 – doação da mesma (JCRLP, lvº1188, fl. 80v; CC, lvº 4, fls.

79v-80). Deve ainda referir-se que: 1) os documentos de JCRLP, lvº 12, fl.s. 77-78v (total: 76-84) são aí todos englobados numa rubrica chamada “Capela de Leonor Fernandes”. Segundo os próprios termos desta fonte, foram copiados do que é actualmente o livro SDL 54 (tombo feito em 1617 por ordem do Pe. Me. Fr. Diogo Ferreira); 2) os documentos de JCRLP, lvº 12, fls. 133-146 (total: 133-180), são englobados numa rubrica com igual designação; mas a origem não é o livro de SDL, mas sim documentos do cartório de Luís Botelho; 3) Para cada um dos documentos supracitados, no caso de diversos exemplares, seguiu a versão acima sublinhada; 4) os dois testamentos de Leonor Fernandes são muito parecidos, em particular nas obras pias e sufrágios; parece quase haver uma paráfrase e em certas partes cópia integral; no entanto há diferenças que convém estudar num estudo posterior. Aqui foi **seguido o último testamento**. 5) Em JCRLP, lvº12, fls. 76-84, estão colocados na rubrica “Capela de Leonor Fernandes” dois testamentos de pessoas que, pelo que li, não me parece terem nada a ver com a Leonor Fernandes casada com Lourenço Anes: [e. 1423], Janº 4 – testamento de Leonor Fernandes, mulher de Gonçalo Esteves Ferreira; 1492, Junº 8 – testamento (verba) de Gonçalo Fernandes

**NúmRegisto** 138 **Instituidor** **Luís da Maia** **Data** 1480/05/10

**Catprof:** Mercador

**Localinst** SFL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** RA, lvº 03, fl.91v; SFL, lvº 3, fl. 469

**Fontes/ bibliog.:** [Não foram encontrados elementos seguros de identificação nas chancelarias régias]

**NúmRegisto** 139 **Instituidor** **Luís de Atouguia** **Data** 1493/05/25

**Catprof.:** Cavaleiro da casa de D.Manuel, duque Beja\*

**Localinst** Carmo Lisboa **Doc** V **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0080, fl. 410; OC, Carmo de Lisboa, lvº 68, fl. 163

**Fontes/ bibliog.:** [O fundador identifica-se apenas como “irmão de Rodrigo Afonso, do conselho do rei”; em PL, 3, 1, 161, regista-se a fraternidade, mas nada é indicado sobre Luís de Atouguia (os mesmos dados em FG, 1, 512); não se encontram elementos sobre ele nas chancelarias régias, de D. Afonso V a D. Manuel; id. em BSS; no entanto, em Victor Ribeiro, *O arquivo da Misericórdia de Lisboa na Exposição Olissiponense de 1914*, p. 14, Coimbra, Imprensa Univ., 1915, refere-se como estando no arquivo em apreço um testamento de Luís de Atouguia, cavaleiro da Casa do Duque de Beja, D. Manuel, datado de 1493 [sem mais] e “dizendo que quer ser enterrado no Carmo, ante o altar de Nossa Senhora (elencas ainda o testamento do irmão, Rodrigo Afonso de Atouguia, de 1501). Não se torna claro do texto de Victor Ribeiro se a Misericórdia detinha os testamentos, ou apenas verbas; de qualquer modo, foi impossível encontrá-los, com a cota citada por este Autor, ou qualquer outra, nas deslocações que fizémos ao actual arquivo da SCML, em Fevereiro de 2000; mencione-se por fim que um “Luís de Atouguia” é referido (s.d.), como membro da Casa do Infante D. Fernando, desempenhando o cargo de escriturário, em Sebastiana Lopes, *O Infante D. Fernando e a nobreza fundiária de Serpa e Moura (1453-1470)*, p. 92, Beja, Câmara Municipal de Beja, 2003.

**NúmRegisto** 140 **Instituidor** **Luís de Brito** **Data** 1519/08/24

**Catsocial** Fidalgo da Casa do Rei **Catprof:** Membro do Conselho do Rei

**Localinst** Rosa, mosteiro da **Doc** I **TipoInstF** B **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0091, fl.168

**Fontes/ bibliog.:** Fr. Luís de Sousa, *História de São Domingos particular do reino e conquistas de Portugal*, vol. 2, pp. 86-88, Porto, Lello Irmãos, 1977 [e cfr. estudo em texto, pp. 378 ss.]

**NúmRegisto** 141      **Instituidor** **Luís Eanes**      **Data** 1497/05/10

**Catprof:** Calafate

**Localinst** Trindade      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1191, fl.59v

**NúmRegisto** 142      **Instituidor** **Margarida Afonso**      **Data** 1415/06/17

**Localinst** S. Cristovão, ig.      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.118

**Fontes/ bibliog.:** [Identifica-se como “viúva de Rodrigo Afonso de Brito”, o que permite situá-la como a primeira mulher deste membro da média nobreza eborense, descendente do bispo D. Martinho Afonso de Brito (Ângela Beirante, *Évora na Idade Média*, p. 547 e p. 556, Lisboa, FCG/ JNICT, 1995), mas que pertencia um ramo já radicado em Lisboa e ligado à corte régia, sem ter perdido no entanto bases territoriais no sul (p. e. FG, III, 68 e p. 81 [com algumas confusões quanto aos casamentos de Rodrigo Afonso de Brito, que só uma investigação aprofundada permitira resolver] e RCG, 97). Ela pertencia, por sua vez, a uma outra família ligada à corte e à igreja”, pois era filha de Afonso Pires e tia de Martim Afonso, “filho do arcebispo de Braga”, a quem deixa por herdeiro da maior parte dos bens (sobre estes personagens, cfr. ALCH, 272 e 365, e RCG, 52-53 e 122). Fora casada em primeiras núpcias com um Diogo Álvares, contador, a quem manda sufragar, e com quem se inscreve num epitáfio ainda hoje existente na igreja de S. Cristóvão (Ferreira de Andrade, *A freguesia de S. Cristóvão*, vol. 1, p. 32, Lisboa, CML, 1944) (a utilizar com precaução).

**NúmRegisto** 143      **Instituidor** **Margarida Afonso "Donzela"**      **Data** 1401/10/05

**Localinst** Penhalonga, convº      **Doc** D      **TipoInstF** D      **TipoInstS** N/R

**Refdoc** Conv.Penhalonga, mç.2, doc.2

**NúmRegisto** 144      **Instituidor** **Margarida Fernandes “Coelha”**      **Data** 1517/03/16

**Localinst** Sta. Cruz do      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, lvº 0147, fl. 509

**NúmRegisto** 145      **Instituidor** **Margarida Gil**      **Data** 1466/01/14

**Catprof:** Fanqueira

**Localinst** Via Longa      **Doc** D      **TipoInstF** S      **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0117, fl.1



**NúmRegisto** 146 **Instituidor** **Margarida Vicente** **Data** 1495/02/20

**Catprof:** (Viúva de) Contador do almoxarifado de Setúbal

**Localinst** S. Cristovão, ig. **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.73v

**NúmRegisto** 147 **Instituidor** **Maria de Rebelo** **Data** 1516/04/12

**Catsocial** (Viúva de) Fidalgo da Casa do Rei [Diogo Fernandes Correia]

**Localinst** Conceição Velha **Doc** I **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0114, fl. 4

**NúmRegisto** 148 **Instituidor** **Maria Eanes** **Data** 1446/07/04

**Catprof:** ( Viúva de) Membro do conselho régio\*

**Localinst** SDL **Doc** D **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** SDL, lvº 050, fl.106; SDL, lvº 54, fl. 70 [verba]; SDL, lvº 132, fl. 542 [sumário]

**Fontes/ bibliog.:** [O marido fora Gonçalo Peres, do conselho do rei e regedor da Casa do Cível: cfr. ALCH, pp. 323-324]

**NúmRegisto** 149 **Instituidor** **Maria Eanes da Veiga** **Data** 1468/11/14

**Localinst** SFL **Doc** I **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** SFL, lvº 4, fl.224

**Fontes/ bibliog.:** Através do apelido e da referência ao nome do neto, seu herdeiro (Diogo Vaz da Veiga), foi possível situá-la como filha de João da Veiga e Inês Pires Valbom (cfr. reg. 93); era viúva de Vasco Lourenço, por sua vez filho de D. Lourenço Vicente, alto funcionário régio e arcebispo de Braga (ALCH, pp. 363-364)

**NúmRegisto** 150 **Instituidor** **Maria Esteves** **Data** 1469/12/11

**Localinst** S. Vicente Fora **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** VT

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.159; JCRLP, lvº 135, fl. 384

**NúmRegisto** 151      **Instituidor** **Maria Gonçalves**      **Data** 1470/11/10

**Catprof:** (Viúva de) Vedor da Casa do Infante D. Henrique\*

**Localinst** N. Sª Graça, mº      **Doc** V      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0153, fl. 140v

**Fontes/ bibliog.:** Através da referência ao nome do sobrinho, seu herdeiro (Gonçalo de Albuquerque), foi possível situá-la como mulher de Lopo da Cunha (*Chancelaria de D. Afonso V*, lvº 16, fl. 5v: carta de doação de direitos régios em Alhos Vedros, que que haviam pertencido a Maria Gonçalves, que morrera, viúva de Lopo da Cunha, a Gonçalo de Albuquerque, seu sobrinho, em 1471). Sobre ele cfr. João Silva de Sousa, *A casa senhorial do Infante D. Henrique*, p. 36 e pp. 441-442, Lisboa, Livros Horizonte, 1991. A partir de PL, 3, 1, p. 234, e do apelido do sobrinho, alcanço-se seguramente a filiação da fundadora em Gonçalo Lourenço de Gomide (cfr. reg. 83), o que explica a sua sepultura na Graça (embora nada se encontre a este respeito nem no livro de tombo das capelas do mosteiro (IAN/ TT, *Graça de Lisboa*, lvº1), nem nas diferentes obras sobre a sepultura dos Gómes/ Albuquerque no local: António Baião, *Alguns antecedentes de Albuquerque e o seu filho à luz de documentos inéditos. A questão da sepultura do Governador da Índia*, Lisboa, Ac. das Ciências de Lisboa, 1915; Ernesto Sales, *A Igreja da Graça, jazida de três governadores da Índia*, Porto, Typ. da Empresa literária e Typog., 1922; Mário de Sampaio Ribeiro, *A igreja e o convento de Nossa Senhora da Graça, de Lisboa*, Lisboa, s.n., 1939.

**NúmRegisto** 152      **Instituidor** **Maria Rodrigues**      **Data** 1515/10/24

**Catsocial** (Mulher de) Cavaleiro da Casa do Rei [João Lopes Alvalade]

**Localinst** SFL      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SF

**Refdoc** SFL, lvº 4, fl.50

**NúmRegisto** 153      **Instituidor** **Maria Vicente**      **Data** 1473/07/06

**Localinst** Montelavar, ig. Sta.      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0090, fl. 52

**NúmRegisto** 154      **Instituidor** **Martim Afonso "da boca da Lapa"**      **Data** 1446/07/14

**Catsocial** Cidadão de Lisboa\*      **Catprof:** Provedor das capelas e hospitais de D. Afonso e D. Beatriz\*; Procurador da cidade às cortes\*

**Localinst** Sé      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0020, fl.37v [em 1476, a viúva, Violante Nunes, faz modificações várias à capela, transformando-a numa instituição de sufrágio quotidiano (testamento em JCRLP, lvº 20, fl. 264v)]

**Fontes/ bibliog.:** No testamento de Violante Nunes vêm indicadas a categoria social e a informação relativa à provedoria desempenhada por Martim Afonso. A informação sobre o cargo de "procurador" encontra-se *Cabido da Sé. Sumários de Lousada. Apointamentos dos Brandões. Livros dos bens próprios dos reis e rainhas. Documentos para a história da cidade de Lisboa*, p. 216, Lisboa, Câmara Municipal, 1954; sobre a provedoria pode ainda consultar-se José Maria Nogueira, "Algumas notícias acerca dos hospitais existentes em Lisboa e suas proximidades, antes da fundação do Hospital de Todos-os-Santos, 15 de Maio de 1492", pp. 92-93, *Esparsos. Arqueologia, Etnografia, Bibliografia e História*, pp. 74-125, Coimbra, Impr. da Universidade, 1934 (usa, sem citar arquivo, o testamento em causa; explica a origem da alcunha; mas engana-se na conversão da data do testamento para 1408, o que é contrariado por dados relativos à aprovação do testamento, testamento da mulher, etc). Júlio de Castilho, *Lisboa Antiga – Bairros Orientais*, 2ª ed., vol. V, p. 128, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1936, refere que a campa sepulcral estava ainda na Sé de Lisboa, na terceira capela absidal.

**NúmRegisto** 155      **Instituidor** **Martim Ferreira**      **Data** 1468/05/19

**Catsocial** Escudeiro, criado do rei, e cidadão de Lisboa

**Localinst** Livre      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.123

**NúmRegisto** 156      **Instituidor** **Martim Garcia de Oliveira**      **Data** 1460/02/29

**Catsocial** Escudeiro, criado do rei

**Localinst** Charneca, ig. S.      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SP

**Refdoc** RA, lvº 8, fl. 464; JCRLP, lvº 0149, fl.140v

**NúmRegisto** 157      **Instituidor** **Martim Gil Lobo**      **Data** 1424/11/19

**Catsocial** Escudeiro, criado del rei

**Localinst** Penhalonga, convº      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** SP

**Refdoc** Conv.Penhalonga, lvº 11, fl.16v

**NúmRegisto** 158      **Instituidor** **Mécia Afonso**      **Data** 1458/09/04

**Catprof:** (Viúva de) Calafate

**Localinst** SFL      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 1188, fl.154v

**NúmRegisto** 159      **Instituidor** **Mendo Afonso**      **Data** 1515/03/09

**Catsocial** Cavaleiro da Casa do Rei

**Localinst** Ameixoeira, ig. N.      **Doc** T      **TipoInstF** S      **TipoInstS** VT

**Refdoc** JCRLP, lvº 1192, fl.37; lvº 54, fl. 383

**NúmRegisto** 160 **Instituidor** Nicolau Filipe **Data** 1521/07/02

**Localinst** S. Julião **Doc** Tv **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0106, fl. 264

**NúmRegisto** 161 **Instituidor** Nuno Vasques de Castelo Branco **Data** 1442/10/31

**Catprof:** Conselho do rei; vedor Fazenda régia

**Localinst** Chelas, mº **Doc** I **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** Chelas, mç. 49, doc.970; JCRLP, Ivº 130, fl. 257

**Fontes/ bibliog.:** Sobre a carreira, RCG, 146-148; Maria de Lurdes Rosa, "Quadros de organização do poder na Baixa Idade Média, Estrutura familiar, patrimónios e percursos linhagísticos de quatro famílias de Portalegre", pp. 55-56, *A Cidade*, nº 4 (Maio 1991), e *O morgadio em Portugal*, pp. 109-110; sobre a relação familiar com o mosteiro de Chelas, Filomena Andrade, *O mosteiro de Chelas. Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e gestão*, pp. 128-129, Cascais, Patrimonia, 1996.

**NúmRegisto** 162 **Instituidor** Pedro Afonso [Leitão] **Data** 1500/01/12

**Catprof:** Cavaleiro da Ordem de Santiago

**Localinst** S. Julião **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, Ivº 1190, fl.186v [neste documento o testador não se nomeia com o apelido de "Leitão", embora o aplique ao filho herdeiro, "Jorge Leitão"; no entanto, numa versão truncada do mesmo existente em JCRLP, Ivº 106, fls. 293-294, é referido com o apelido]

**Fontes/ bibliog.:** [Não é referido por Mª Cristina Pimenta, *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média. O governo de D. Jorge*, Palmela, Câmara M.P., 2002]

**NúmRegisto** 163 **Instituidor** Pedro Botelho **Data** 1495/09/14

**Catsocial** Cavaleiro da Casa do Rei **Catprof:** Membro do Conselho do rei; juiz da Alfândega de Lisboa

**Localinst** Salvador, ig. **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** S/D

**Refdoc** JCRLP, Ivº 0045, fl.186v

**Fontes/ bibliog.:** LMD, 2, p. 39; *Cabido da Sé. Sumários de Lousada. Apontamentos dos Brandões. Livros dos bens próprios dos reis e rainhas. Documentos para a história da cidade de Lisboa*, p. 219, pp. 269-270, Lisboa, Câmara Municipal, 1954,

**NúmRegisto** 164 **Instituidor** **Pedro Eanes Lobato** **Data** 1438/01/01

**Catsocial** Cavaleiro e vizinho de Lisboa **Catprof:** Membro do conselho do rei, regedor da Casa do Cível

**Localinst** S. Mamede **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** RA, lvº 14, 117; JCRLP, lvº 147, fl. 297 [verba]

**Fontes/ bibliog.:** Cfr. estudo no texto, pp. 9 ss

**NúmRegisto** 165 **Instituidor** **Pedro Esteves** **Data** 1432/02/18

**Catprof:** Tabelião de Lisboa

**Localinst** Penhalonga, convº **Doc** T **TipoInstF** D **TipoInstS** SP

**Refdoc** Conv.P.Longa, mç.3, d.4

**NúmRegisto** 166 **Instituidor** **Pedro Manuel** **Data** 1439/05/25

**Localinst** Penhalonga, convº **Doc** T **TipoInstF** D **TipoInstS** SP

**Refdoc** Conv.P.Longa, mç.3, d.7

**NúmRegisto** 167 **Instituidor** **Pedro Nunes Sotomayor** **Data** 1409/07/27

**Catprof:** Doutor em leis

**Localinst** Sintra, ig. S. **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1190, fl.15; JCRLP, lvº 56, fl. 17 [verba]

**NúmRegisto** 168 **Instituidor** **Pedro, condestável** **Data** 1457/01/12

**Catsocial** Infante

**Localinst** S. Bento Xabregas, mº **Doc** D **TipoInstF** B **TipoInstS** CP

**Refdoc** S.Bento Xabregas, lvº 4, fl. 1

**Fontes/ bibliog.:** Não se encontram informações sobre esta fundação quer em Fr. Francisco de Santa Maria, *O ceo aberto na terra*, pp. 480-90, pp. 490-95, pp. 784-86, Lisboa, Off. de Manoel Lopes Ferreira, 1697 [respectivamente, descrição da igreja, do convento e relação de D. Pedro com os Lóios], nem em Luís Adão da Fonseca, *O condestável D. Pedro de Portugal*, pp. 456-63, Porto, INIC- Centro de História da Universidade do Porto, 1982.

**NúmRegisto** 169 **Instituidor** **Rodrigo Eanes** **Data** 1466/04/25

**Catsocial** Cidadão de Lisboa **Catprof:** Mercador

**Localinst** Trindade **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 1192, fl.21

**NúmRegisto** 170 **Instituidor** **Rui de Figueiredo** **Data** 1517/04/23

**Catsocial** Fidalgo da Casa do Rei **Catprof:** Escrivão da Fazenda do rei

**Localinst** S. Bento Xabregas, mº **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** S.Bento Xabregas, lvº 8, fl.11-29; JCRLP, lvº 129, fl. 417 [verba] [sobre discrepâncias de data, cfr. texto, p. 293, nt. 222]

**Fontes/ bibliog.:** Cfr. estudo em texto, pp. 291-295; FG, V, 317; PL. I, 2, p. 357.

**NúmRegisto** 171 **Instituidor** **Rui Figueira** **Data** 1484/01/20

**Catsocial** Cavaleiro **Catprof:** Membro do Conselho do rei

**Localinst** Sta. Justa **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0042, fl.15v

**NúmRegisto** 172 **Instituidor** **Senhorinha Afonso** **Data** 1447/07/23

**Catsocial** (Mulher de) Escudeiro

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0012, fl.404v; SDL, lvº 54 [verba]; SDL, lvº 132, fl. 560

**NúmRegisto** 173 **Instituidor** **Silvestre Eanes** **Data** 1468/02/13

**Localinst** Penhalonga, convº **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** N/R

**Refdoc** Conv.P.Longa, mç.4, d.2

**NúmRegisto** 174 **Instituidor** **Teresa Nogueira** **Data** 1426/11/01

**Catsocial** (Mulher de) Rico-homem **Catprof:**(Mulher de ) Membro do conselho régio, vedor da Fazenda , reposteiro mor

**Localinst** SDL **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CF

**Refdoc** SDL, lvº 050, fl.222v; JCRLP, lvº 14, fl. 164v; SDL, lvº 54, fl. 68 [verba]; SDL, lvº 132, fl. 562 [sumário]; Arquivo da Casa de Abrantes, nº ordem 38, doc. 700

**Fontes/ bibliog.:** Marido nomeado no documento como “rico-homem” e “membro do conselho do rei”; pelo nome, foi possível encontrar outros elementos sobre ele e sobre a ascendência paterna de Teresa Nogueira. Marido, Diogo Fernandes de Almeida: RCG, 105; pai dela, Afonso Eanes Nogueira, RCG, 136; ALCH, p. 270; Mário Sérgio Farelo, *O cabido da Sé de Lisboa e os seus cónegos (1277-1377)*, pp. 100-101, dissert. de mestrado em História Mediev. apres. à FLUL, Lisboa, 2004

**NúmRegisto** 175 **Instituidor** **Vasco Eanes** **Data** 1475/09/28

**Catsocial** Escudeiro **Catprof:** Recebedor da siza do trigo de Lisboa

**Localinst** Sé **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SP

**Refdoc** JCRLP, lvº 0020, fl.280

**NúmRegisto** 176 **Instituidor** **Vasco Gonçalves** **Data** 1507/06/14

**Localinst** Trindade **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** VT

**Refdoc** JCRLP, lvº 0085, fl. 552v

**NúmRegisto** 177 **Instituidor** **Vasco Lourenço** **Data** 1432/10/21

**Cattprof:** Mercador

**Localinst** S. Nicolau **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** SF

**Refdoc** JCRLP, lvº 0031, fl.339

**NúmRegisto** 178 **Instituidor** **Vicente Aparício** **Data** 1405/04/23

**Localinst** Sacavém, ig. N. Sª **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** N/R

**Refdoc** JCRLP, lvº 0090, fl. 368

**NúmRegisto** 179 **Instituidor** **Gonçalo Fernandes** **Data** 1444/10/27

**Catprof:** Corregedor da corte; doutor

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** SP

**Refdoc** Graça de Lisboa, lv<sup>o</sup>1, fl.16v

**Fontes/ bibliog.:** JF, II, 427-28

**NúmRegisto** 180 **Instituidor** **Teresa Álvares** **Data** 1508/02/16

**Catsocial** (Viúva de) Cavaleiro

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** CP

**Refdoc** Graça de Lisboa,lv<sup>o</sup>1, fl.49

**Fontes/ bibliog.:** [Viúva de um João Gonçalves. Não foi possível obter identificações seguras, devido à vulgaridade do nome, nas chancelarias régias do período]

**NúmRegisto** 181 **Instituidor** **Guiomar de Sampaio** **Data** 1495/04/02

**Catsocial** (Viúva de) Fidalgo da casa do rei; "dona"

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** T **TipoInstF** S **TipoInstS** CP

**Refdoc** Graça de Lisboa,lv<sup>o</sup>1, fl.62v

**Fontes/ bibliog.:** [Sobre família e local de sepultura, ver estudo em texto, pp. 486-487]

**NúmRegisto** 182 **Instituidor** **Mécia Aires** **Data** 1400/07/01

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** T **TipoInstF** D **TipoInstS** CP

**Refdoc** Graça de Lisboa,lv<sup>o</sup>1, fl.105

**NúmRegisto** 183 **Instituidor** **Pedro de Carvalho** **Data** 1426/12/31

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** N/R

**Refdoc** Graça de Lisboa,lv<sup>o</sup>1, fl.95v-96

**NúmRegisto** 184 **Instituidor** **Rui Gomes de Alvarenga** **Data** 1472/06/01

**Catsocial** Conde palatino **Catprof:** Chanceler-mor; membro do conselho do rei; doutor



**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** CP  
**Refdoc** Graça de Lisboa,lv<sup>o</sup>1, fl.45v  
**Fontes/ bibliog.:** [Ver estudo em texto, p. 295]

**NúmRegisto** 185 **Instituidor** **Gil Martins** **Data** 1408/12/11

**Catprof:** Desembargador régio; doutor

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** D **TipoInstF** D **TipoInstS** SF  
**Refdoc** Graça de Lisboa,lv<sup>o</sup>1, fl.15  
**Fontes/ bibliog.:** ALCH, pp. 309-10

**NúmRegisto** 186 **Instituidor** **Antão de Faria** **Data** 1504/07/18

**Catsocial** Fidalgo da Casa do rei **Catprof:** Conselho rei

**Localinst** N. S<sup>a</sup> Graça, m<sup>o</sup> **Doc** C **TipoInstF** S **TipoInstS** CP  
**Refdoc** Graça de Lisboa,lv<sup>o</sup>1, fl.33-35  
**Fontes/ bibliog.:** Anselmo Braancamp Freire, "O Camareiro", in *Crítica e História. Estudos*, pp. 251-370, Lisboa, Bertrand, 1901.

Apêndice a “Quadro total dos registos”  
**CATEGORIAS SOCIAIS E “PROFISSIONAIS” DOS FUNDADORES**

<b>NúmRegisto</b>	<b>Instituidor</b>	<b>Códigosocial</b>	<b>Códigoprof</b>
001	Afonso de Albuquerque	NA	01A
002	Afonso Domingues	D	00
003	Afonso Eanes	PNN	01M
004	Afonso Fernandes "Malfrade"	D	00
005	Afonso Fialho	NM	01M
006	Afonso Gil	D	00
007	Álvaro da Costa e Beatriz de Paiva	NA	03
008	Álvaro de Barros	NM	07
009	Álvaro Esteves e Maria Álvares	NB	00
010	Álvaro Fernandes	PNN	08
011	Álvaro Gonçalves e Isabel Fernandes	D	00
012	Álvaro Lopes	PNN	00
013	Álvaro Vaz	PNN	07
014	Antão Ximenes e Constança Dias	P	08
015	Bartolomeu Gomes	PNN	08
016	Beatriz Borboleta	D	00
017	Beatriz Eanes	D	00
018	Beatriz Eanes	PNN	05
019	Beatriz Eanes	D	00
020	Beatriz Eanes "A Corvina"	D	00
021	Beatriz Fernandes	D	00
022	Beatriz Fernandes	D	00
023	Beatriz Gomes	D	00
024	Beatriz Gomes	D	00
025	Beatriz Lopes	D	00
026	Beatriz Taveira	PNN	01A
027	Bernardo Eanes	P	10
028	Brás Afonso Correia	PNN	01A
029	Catarina Álvares	P	10
030	Catarina Antoninha	P	10
031	Catarina da Vitória	D	00
032	Catarina de Castro	NM	03
033	Catarina de Goa	D	00
034	Catarina de Lemos	NM	00
035	Catarina de Távora	NA	03
036	Catarina Eanes	PNN	02M
037	Catarina Eanes	PNN	09
038	Catarina Eanes	D	00

039	Catarina Eanes Carreira	PNN	04A
040	Catarina Esteves	D	00
041	Catarina Gil	P	10
042	Catarina Gil	P	10
043	Catarina Gonçalves	PNN	08
044	Catarina Gonçalves	P	04M
045	Catarina Lopes	PNN	00
046	Catarina Prester e Pedro Nicolau	PNN	08
047	Catarina Vaz	D	00
048	Catarina Vaz "Sisuda"	D	00
049	Cid de Oliveira	NM	00
050	Clara Carreira	PNN	01A
051	Clara Pires	PNN	04M
052	Constança Vicente	P	00
053	Diogo Afonso	D	00
054	Diogo Afonso Álvares	D	00
055	Diogo da Fonseca	NM	01A
056	Diogo Delgado	NM	07
057	Diogo Eanes	P	10
058	Diogo Gonçalves do Prado	PNN*	00
059	Diogo Jácome	NB	02M
060	Diogo Martins	P	10
061	Diogo Vasques e Helena Eanes	D	00
062	Domingas Esteves	D	00
063	Domingas Vicente e Domingos Vte., irmão	D	00
064	Domingos Salvadores	P	10
065	Estevão Esteves e Catarina Esteves	D	00
066	Fernão Gil	PNN	08
067	Fernão Gonçalves Fuseiro	NM	00
068	Fernão Martins Evangelho, "o Moço"	PNN	09
069	Fernão Vaz de Caminha e Margarida Eanes	PNN	01A
070	Filipa de Azevedo	NA	00
071	Filipa Tíboa	PNN	04A
072	Francisco Eanes	D	00
073	Francisco Lopes	D	00
074	Gil Martins do Poço	PNN	01M
075	Gomes Eanes	PNN	04A
076	Gomes Eanes e Catarina Fernandes	D	00
077	Gomes Eanes e Maria Esteves	D	00
078	Gomes Martins	D	00
079	Gonçalo Afonso	PNN	02M

080	Gonçalo lvares e Isabel Vaz	P	04B
081	Gonçalo Eanes e Maria Eanes	PNN	09
082	Gonçalo Fernandes	D	00
083	Gonçalo Lourenço de Gomide e Inês Leitão	NM	01A
084	Gonçalo Pacheco e Ana Dinis	NM	01M
085	Gonçalo Vaz de Castelo Branco e Beatriz Valente	NA	01A
086	Graça Lopes da Maia	D	00
087	Guiomar Afonso	D	00
088	Guiomar Gomes	D	00
089	Henrique Leme	NM	07
090	Inês Afonso	D	00
091	Inês Eanes	P	10
092	Inês Martins, João Preto e Isabel Eanes	D	00
093	Inês Pires Valbom	PNN	04A
094	Inês Vieira	D	00
095	Isabel de Melo	NM	00
096	Isabel de Sousa	NA	03
097	Isabel Dias	D	00
098	Isabel Eanes	P	10
099	Isabel Gonçalves	PNN	09
100	Isabel Henriques	NB	00
101	Isabel Martins	P	06
102	Isabel Rodrigues	D	00
103	Isabel Vaz	D	00
104	Isabel Vaz	P	10
105	Isabel Vilela	NB	00
106	Joana da Silva	NA	01A
107	João Afonso	NB	05
108	João Afonso Cavaleiro	PNN	07
109	João Baquar	PNN	09
110	João Calaça	PNN	08
111	João da Fonseca e Margarida d'laova	NM	01M
112	João de Atouguia	D	00
113	João de Estremoz	PNN	01M
114	João de Flandres	PNN	09
115	João de Guimarães	NB	00
116	João do Monte	D	00
117	João do Rego e Catarina Mendes Loba	NM	08
118	João Esteves e Margarida Martins	PNN	01M
119	João Franco	D	00
120	João Gil	PNN	01M

121	João Gonçalves e Beatriz Eanes	P	10
122	João Martins "Procurador"	PNN	02M
123	João Martins e Maria Lourenço	D	00
124	João Martins Estorninho e Maria Eanes	D	00
125	João Nunes e Beatriz Lopes	PNN	04M
126	Jorge Vaz de Almeida	D	00
127	Leonor Eanes	D	00
128	Leonor Pires	D	00
129	Lopo Afonso	PNN	09
130	Lopo das Regras e mulher	PNN	00
131	Lopo de Castelo Branco	NM	00
132	Lopo Lourenço e Leonor Álvares	PNN	02M
133	Lopo Mendes do Rio e Leonor Dias	NM	00
134	Lopo Miguéis	D	00
135	Lourenço Afonso Pombo e Catarina Eanes	P	10
136	Lourenço Coelho	D	00
137	Lourenço Eanes "da Rua Nova"	PNN	00
138	Luís da Maia	PNN	09
139	Luís de Atouguia	NM	05
140	Luís de Brito e Joana de Ataíde	NA	01A
141	Luís Eanes	P	10
142	Margarida Afonso	NM*	01A
143	Margarida Afonso "Donzela"	D	00
144	Margarida Fernandes Coelhoa	D	00
145	Margarida Gil	P	10
146	Margarida Vicente	PNN	02M
147	Maria de Rebelo	NM	00
148	Maria Eanes	PNN	01A
149	Maria Eanes da Veiga	PNN	04A
150	Maria Esteves	D	00
151	Maria Gonçalves	NM	05
152	Maria Rodrigues	NM	00
153	Maria Vicente, m.er João Gonçalves	D	00
154	Martim Afonso "da boca da Lapa"	PNN	04A
155	Martim Ferreira e Violante Lourenço	PNN	00
156	Martim Garcia de Oliveira e Beatriz Gonçalves	NB	00
157	Martim Gil Lobo	NB	00
158	Mécia Afonso	P	10
159	Mendo Afonso	NM	00
160	Nicolau Filipe	D	00
161	Nuno Vasques de CB e Joana Zuzarte	NM	01A

162	Pedro Afonso Leitão	NM	07
163	Pedro Botelho e Isabel Eanes	NM	01A
164	Pedro Eanes Lobato	PNN	01A
165	Pedro Esteves	PNN	02M
166	Pedro Manuel e Constança Domingues	D	00
167	Pedro Nunes Sotomayor	PNN	08
168	Pedro, condestável, rei de Aragão	NA	00
169	Rodrigo Eanes	PNN	09
170	Rui de Figueiredo e Maria Correia	NM	01M
171	Rui Figueira e Beatriz Tavares	NM	01A
172	Senhorinha Afonso	NB	00
173	Silvestre Eanes e Domingas Eanes	D	00
174	Teresa Nogueira	NA	01A
175	Vasco Eanes	NB	02M
176	Vasco Gonçalves e Isabel Vaz	D	00
177	Vasco Lourenço e Isabel Afonso	PNN	09
178	Vicente Aparício e Clara Vicente	D	00
179	Gonçalo Fernandes e Isabel Afonso	PNN	01M
180	Teresa Álvares	NM	00
181	Guimar de Sampaio	NM	00
182	Mécia Aires	D	00
183	Pedro de Carvalho e Catarina Gil	D	00
184	Rui Gomes de Alvarenga e Mécia de Melo	NA	01A
185	Gil Martins e Leonor Pereira	PNN	01A
186	Antão de Faria	NM	01

## **SIGLAS**

### **CATEGORIAS SOCIOLÓGICAS**

D= Desconhecido

NA= Alta nobreza

NM= Média nobreza

NB= Baixa nobreza

PNN= Privilegiados não nobres

P= Povo

### **CATEGORIAS “PROFISSIONAIS”**

00 OCUPAÇÃO “PROFISS.” DESCONHECIDA

01 ADMINISTRAÇÃO RÉGIA CENTRAL

**01A** Alta

Vice-rei

Vedor da fazenda

Conselho do rei

Regedor da Casa do Cível

Escrivão da puridade

Desembargador da Casa da Suplicação

Desembargador da Casa do Cível

Desembargador

**01M Média**

Procurador dos Feitos do rei  
 Sobrejuiz da Casa do Cível  
 Sobrejuiz rei, desemb.resíduos e cativos Corte e Casa  
 Contador dos contos do rei  
 Tesoureiro dos lugares de África  
 Escrivão da chancelaria e da Fazenda  
 Escrivão da Fazenda

**02 ADMINISTRAÇÃO RÉGIA LOCAL****02A Alta**

Corregedor de Lisboa  
 Juíz da Alfândega de Lx

**02M Média**

Procurador feitos rei no Almojarifado de Sintra  
 Contador contos de Setúbal  
 Procurador do número  
 Recebedor da sisa de Lx  
 Contador dos contos de Lx  
 Almojarife de Lx  
 Tabelião de Lx  
 Escrivão da portagem de Lx

**03 CARGOS CORTESÃOS**

Camareiro e armador-mor do rei  
 Alferes-mor rei  
 Mordomo-mor príncipe D.João (II)  
 Aia Rainha

**04 ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL****04A Alta**

Procurador às cortes  
 Vereador da Câmara  
 Provedor Hospital de S. Lázaro  
 Provedor hospitais e capelas de D.Beatriz  
 Provedor Hospital dos Meninos

**04M Média**

Corretor  
 Escrivão da alcaidaria

**04B Baixa**

Guarda da porta de Lisboa

**05 ADMINISTRAÇÃO SENHORIAL**

Desembargador do Duque Bragança, e governador dos seus filhos  
 Feitor do duque de Bragança em Lisboa  
 Tesoureiro-mor de D.Manuel, duque Beja  
 Vedor casa Infante D.Henrique

**06 ADMINISTRAÇÃO ECLESIAÍSTICA**

Escrivão dos vigários do Arcebispo

**07 ORDENS MILITARES/ EXÉRCITO**

Santiago; Cristo

Militar na Índia  
Mestre de artilharia do rei

08 BACHARÉIS, DRS. (só); LENTES; MÉDICOS

Lente da cadeira de medicina de prima no estudo de Lisboa  
Cirurgião  
Bacharéis, doutores  
Mestre gramática da cadeira da arte velha nos estaus de Lisboa

09 MERCADORES

10 MESTEIRAIS, CAMPONESES, MARÍTIMOS

Tanoeiro  
Hortelão  
Moedeiro  
Carpinteiro  
Odreiro  
Cordoeiro  
Lavrador  
Almuinheiro  
Faqueira  
Marinheiro  
Patrão (de nau?)  
Mestre da nau guideira  
Calafate  
Pescador



## **BIBLIOGRAFIA**

## 1) INSTRUMENTOS DE TRABALHO

ALCOCHETE, Nuno Daupias d', *O Arquivo Histórico do Hospital de S. José (esboço de um inventário)*, Lisboa, 1965 (sep. do *Boletim Clínico dos Hospitais Cíveis de Lisboa*, vol. 29, nº 1/ 2 (1965))

*Bibliografia Geral Portuguesa*, t. II, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1942

CASTRO, João Baptista de, *Mappa de Portugal antigo e moderno*, 2ª ed., t. III, Lisboa, 1762-1763

*Catálogo dos códices da livraria de mão do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coord. Aires A. Nascimento, José Meirinhos, Porto, BPMP, 1997

COSTA, A. Carvalho da, *Corografia portuguesa*, 2ª ed., Braga, Typ. de Domingos Gonçalves Gouveia, 1868.

DESHUSSES, Jean, DARRAGON, Benoit, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, t. II, Friburgo, Ed. Universitaire Fribourg Suisse, 1982-1983

FARIA, F. Leite de, *Livros impressos em Portugal no século XVI existentes na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Coimbra, s.n., 1979

FIGUEIREDO, José Anastácio de, *Synopsis chronologica de subsidios ainda os mais ricos para a historia e estudo critico da legislação portugueza*, Lisboa, Officina da Real Ac. das Sciencias de Lisboa, 1790

GAYO, Manuel Felgueiras, *Nobiliário das famílias de Portugal*, ed. de Agostinho Meireles e de Domingos A. Afonso, Braga, Of. Tip. da "Pax", 1938

*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, vol. IX, Estugarda/Berlim, Anton Hiersemann/Akademie Verlag, 1991

*Guia Geral dos Fundos da Torre do Tombo, Primeira Parte – Instituições do Antigo Regime. Volume I – Administração Central (I)*, ed. Direcção de Serviços de Arquivística, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1998

*Guia Geral dos Fundos da Torre do Tombo, Primeira Parte – Instituições do Antigo Regime. Volume IV – Administração periférica. Domínio. Casa Real e Casas Anexas*, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 2002

*Inventário do Núcleo Antigo*, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1996

*Inventário dos códices iluminados até 1500*, coord. Isabel V. Cepeda, Teresa D. Ferreira, 2 vols., Lisboa, BN, 1994-2001

*Livros quinhentistas portugueses na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa*, catal. Francisco Bethencourt e D. Ramada Curto, Lisboa, ACL, 1990

MORAIS, Cristóvão Alão de, *Pedatura Lusitana*, ed. de A. P. de Miranda Vasconcelos *et al.*, Porto, Livr. Fernando Machado, 1943-1948

PEREIRA, Arnaldo, “Arquivos Históricos de Lisboa: contribuição para um roteiro”, *Clio- Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, vol. 4 (1982), pp. 95-120

PEREIRA, Gabriel, *O archivo da Santa Casa da Misericórdia d’Évora. 1ª parte*, Évora, Minerva Eborensis, 1888

PEREIRA, Isaiás da Rosa, “Inventário provisório do arquivo da Cúria Patriarcal de Lisboa”, *Lusitania Sacra*, t. IX (1970-71), pp. 311-385

PIERPONT Morgan Library (ed.), [Descrição dactilografada de MS. M. 399], disponível “on-line” no site da instituição.

PIMENTA, Alfredo, *Vínculos portugueses. Catálogo dos registos vinculares feitos em obediência às prescrições da lei de 30.07.1860 e existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932

RIBEIRO, Carlota H. *et al.*, *Relatório do Estágio do 1º Curso de Técnicos Adjuntos de Arquivo – Variante de Arquivos Religiosos (Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, dir. Mª Lurdes Rosa*, Lisboa, [Centro de Estudos de História Religiosa – UCP], 2000

ROSA, Maria de Lurdes, “Catálogo de testamentos e tombos (1296-1521) da Provedoria das Capelas de Lisboa” [no prelo, livro de homenagem à Prof. Iria Gonçalves]

*Roteiro de fontes da História Portuguesa Contemporânea. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. I*, Lisboa, INIC, 1984

SCHOLZ, J.- M., “Legislação e jurisprudência em Portugal nos séculos XVI a XVIII”, *Scientia juridica*, T. XXV, nº 142-143 (1976), pp. 512-587

VITERBO, J. de Santa-Rosa de, *Elucidário de palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, ed. crítica de Mário Fiúza, Porto, Liv. Civilização, 1966

## 2) ESTUDOS

*A evolução municipal de Lisboa*, coord. Maria do Rosário Santos e Inês Viegas, Lisboa, Câmara Municipal, 1996

ABERTH, J., *From the brink of the Apocalypse. Confronting famine, war, plague and death in the later Middle Ages*, Londres, Routledge, 2001.

ABREU, Laurinda, *Memórias da alma e do corpo. A Misericórdia de Setúbal na Modernidade*, Viseu, Palimage Ed., 1999

ALARCÃO, António Soares de, *Relaciones genealógicas de la Casa de los Marqueses de Trocifal, condes de Torres Vedras*, Madrid, Diogo Díaz de la Carrera, 1656

ALBERTO, Edite, *As instituições de resgate de cativos em Portugal*, tese de mestrado apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1994

-----, “Redenção de cativos”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. IV, pp. 94-95, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001

ALBUQUERQUE, Martim de, *A consciência nacional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas*, diss. de doutor. apres. à FDUL, Lisboa, 1974

ALCOCHETE, Nuno Daupias d', *Cartas de privilégio, padrões, doações e mercês régias ao Hospital de Todos-os-Santos: 1492-1775: subsídios para a sua história*, Lisboa, s.n., 1959

ALEXANDRE-BIDON, Danielle, “Prier au féminin? Les livres d’heures des femmes”, «*Homo religiosus*»: *autour de Jean Delumeau*, pp. 527-534, Paris, Fayard, 1997.

-----, *La mort au Moyen-Âge. XIIIe.-XVIe. siècle*, Paris, Hachette, 1998.

ALLENDY, R., *Le symbolisme des nombres. Essai d’arithmosophie*, Paris, Chacornac Frères, 1948;

ALMEIDA, Ana Paula, *A chancelaria régia e os seus oficiais em 1462*, Porto, diss. de mestrado em História medieval apres. à FLUP, 1996

ALMEIDA, Cândido Mendes de, “Bibliographia”, in *Ordenações Filipinas*, vol. 1, pp. XXXIX-LXII, Rio de Janeiro, 1870, ed. fac-similada de Lisboa, FCG, 1985

ALMEIDA, E. d', “Os cónegos da Oliveira”, *Revista de Guimarães*, vol. 35 (1925), pp. 207-226, e vol. 36 (1926), p. 27-45

-----, “Os cónegos da Oliveira. O tesouro da Colegiada”, *Revista de Guimarães*, vol. 36 (1926), pp. 164-173; vol. 37 (1927), pp. 142-155

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, 4 vols., Porto, Portucalense Ed., 1967

ALSOP, J. D., "Religious preambles in Early Modern english wills as *formulae*", *Journal of Ecclesiastical History*, vol 40, n. 1 (Janº 1989), pp. 19-27

ALVES, Jorge: v. THOMAZ, Luís Filipe.

AMADO, Teresa, "Investigação das origens: o reinado de D. Afonso Henriques", *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. José Manuel Lucía Megía, vol. 1, pp. 143-149, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de La Universidade, 1997

-----, "O projecto histórico de um Infante", in *Lindley Cintra. Homenagem ao Homem, ao Mestre e ao Cidadão*, org. Isabel Hub Faria, pp. 303-309, Lisboa, Cosmos, 1999

AMARAL, Abílio Mendes do, "O senhorio dos Soares de Melo e a Igreja da Graça de Lisboa", *Beira Alta*, vol. 36, fasc. 2-3 (1977), pp. 249-275

AMBROSINI, G., *Trasformazione delle persone giuridiche*, 2 vols., Turim, Unione Tipografica- Editrice Torinese, 1910-1914

ANDRADE, Ferreira de, *A freguesia de S. Cristovão*, vol. 1, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1944

ANDRADE, Maria Filomena, *O mosteiro de Chelas. Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e gestão*, Cascais, Patrimonia, 1996

ANSELMO, Artur, *Les origines de l'imprimerie au Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983

ANTUNES, Luísa Marinho, *A doutrina da guerra nas crónicas portuguesas dos séculos XIV e XV*, diss. de mestrado em Literatura Portuguesa apres. à FLUL, Lisboa, 1995

APARÍCIO, Victor, e RAPOSO, Abrantes, *Os Palmeiros e os Gafos de Cacilhas*, pp. 63-70, Cacilhas, Junta de Freguesia, 1971

ARAÚJO, Ana Cristina, "Morte, memória e piedade barroca", *Atitudes perante a morte*, coord. António Matias Coelho, pp. 47-91, Coimbra, Minerva, 1991

-----, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações, 1700-1830*, Lisboa, Ed. Notícias, 1997

-----, "Vínculos de eterna memória", *Actas do Colóquio Internacional Piedade popular. Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, pp. 433-442, Lisboa, Terramar, 1999.

ARAÚJO, António Sousa, “Ordens Terceiras”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. III, pp. 348-355, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001

ARAÚJO, José Rosa de, e VIANA, Abel, “Livro do tombo da Misericórdia e gafaria de Viana”, *Arquivo do Alto Minho*, vol. VI (1956), pp. 156-164

ARMSTRONG, C. A. J., “The piety of Cecily, duchess of York: a study in late medieval culture”, *England, France and Burgundy in the Fifteenth Century*, pp. 135-156, Londres, The Hambledon Press, 1988

ASCENSIO, Eugenio, “Une découverte bibliographique: *Tratado de confissom*”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 11 (1977), pp. 35-40

AUBIN, Jean, “Duarte Galvão”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX (1975), pp. 43-85

AURELL CARDONA, Jaume, “Introducción. La transversalidad de la historia de la muerte en la Edad Media”, in *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, ed. Jaume Aurell Cardona e Julia Pavon, pp. 9-26, Pamplona, EUNSA, 2002

-----, “La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual”, *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, ed. Jaume Aurell Cardona e Julia Pavon, pp. 77-93, Pamplona, EUNSA, 2002.

AZEVEDO, Agostinho de, “Os Coutinhos e a Maia”, in *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. I, nº 1 (1938), pp. 26-34).

AZEVEDO, Francisco, *Interpretação histórico-cultural do «Livro do Armeiro-mor»*, Lisboa, E. A., 1966

AZEVEDO, Torcato Peixoto de, *Memórias resuscitadas da antiga Guimarães*, Porto, Tip. da Revista, 1845

AZNAR GIL, F. , *La administracion de los bienes temporales de la Iglesia*, 2ª ed., Salamanca, Publ. Univ. Pontif. de Salamanca, 1993

BACCI, Michele, «*Pro remedio animae*». *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa, GISEM- Edizioni ETS, 2000

BAINBRIDGE, Virginia R., “The medieval way of death: commemoration and the afterlife in pre-Reformation Cambridgeshire”, in *Prophecy and eschatology*, ed. Michael Wilks, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 183-204.

BANKER, James, *Death in the community: memorialization and confraternities in an Italian commune in the late Middle Ages*, Athens, GA/ Londres, U.Georgia P., 1988.

BAPTISTA, Júlio César, “Portugal e o Cisma do Ocidente”, *Lusitania Sacra*, I (1956), pp. 65-203

BARBOSA, Pedro, “A simbólica do mal nas pinturas da igreja da Colegiada de Guimarães”, in *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 477-489, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

BARROCA, Mário, *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*, 4 vols., Lisboa, FCG/FCT, 2000

-----, “Loudel de D. João I”, in *Pera guerejar. Armamento medieval no espaço português*, pp. 282-84, Palmela, Câmara Municipal, 2000

-----, REAL, Manuel, “As caixas relicário de S. Torcato, Guimarães (séculos X- XIII)”, *Arqueologia medieval*, 1 (1992), pp. 135-166

BARROS, Amândio, “S. Pedro de Miragaia: uma confraria de gentes do mar no século XV”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. V, pp. 301-310, Porto, UP/CNCDP, 1989

BARROS, Henrique da Gama, *História da administração pública em Portugal nos séculos XIV e XV*, 2ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1945-54

BARTHELÉMY, Dominique, “Parentesco”, *História da vida privada*, t. 2, dir. G. Duby, pp. 96-161, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990

BAUBETTA, Patricia A., *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média portuguesa*, Lisboa, INCM, 1995

BEAUNE, Colette, “Mourir noblement à la fin du Moyen Âge”, in *La mort au Moyen Âge. Colloque de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, pp. 125-143, Estrasburgo. Libr. Istria, 1977

-----, “Les sanctuaires royaux. De Saint Denis à Saint Michel et Saint Léonard”, in *Les lieux de la mémoire. II. La Nation*, dir. Pierre Nora, vol. 1, pp. 57-88, Paris, Gallimard, 1986

BECEIRO PITA, Isabel e CORBOBA DE LA LLAVE, Ricardo, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana. Siglos XII-XV*, Madrid, CSIC, 1990

BEIRANTE, Maria Ângela, *Santarém medieval*, Lisboa, UNL, 1980

-----, “Para a história da morte em Portugal (séc. XII-XIV)”, *Estudos de História de Portugal. Volume I- sécs. X-XV. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, pp. 359-83, Lisboa, Estampa, 1982

-----, “Capelas de Évora”, in *A Cidade de Évora*, nº 65-66 (1982-1983), pp.21-50

-----, “Eremitérios da pobre vida no Alentejo dos séculos XIV-XV”, in *1383-1385 e a crise geral dos séculos XIV-XV. Jornadas de História Medieval. Actas*, pp. 257-265, Lisboa, História & Crítica, 1985.

-----, “As «heranças das almas» na diocese de Évora no início do século XVI”, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*, vol. 1, pp. 105-117, Évora, Instituto Superior de Teologia/ Seminário Maior de Évora, 1994

-----, *Évora na Idade Média*, Lisboa, FCG /JNICT, 1995

-----, *Ritos alimentares em algumas confrarias portuguesas medievais*, Lisboa, Centro de História da Cultura da UNL/ Terramar, 1999 (sep. das *Actas do Colóquio “Piedade Popular”*).

-----, “Eremitismo”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, pp. 149-154, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

BELLINO, Albano, *Archeologia Christã*, Braga, Empreza da História de Portugal, 1900

BELTING, H., *Image et culte. Une histoire de l’art avant l’époque de l’art*, Paris, Cerf, 1998

BELVISI, F., “Alle origini dell’idea di istituzione. Il concetto di *collegium* come *persona ficta* in Sinibaldo dei Fieschi, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXIII/ 1 (Julho 1993), pp. 3-23.

BERGE, Damião, “Um livro de horas do século XV na Biblioteca Nacional”, *Verbum*, vol. II (1945), pp. 49-99

BÉRIOU, Nicole, “Les chapellenies dans la province ecclésiastique de Reims au XIVe. siècle”, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, 57 (1971), pp. 227-240

BERLIOZ, Jacques, “Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XIIe.- XIVe. siècles)”, p. 236-237, *Micrologus*, VII (1999), pp. 231-246.

BERNARDINO, Maria Teresa, *As inscrições da Igreja da Graça de Lisboa*, diss. de licenciatura em História apres. à FLUL, Lisboa, 1973

BETTENCOURT, Francisco e SÁ, Isabel dos Guimarães, “As Câmaras e as Misericórdias”, in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, pp. 353-368, dir. F. Bethencourt e K. Chaudhuri, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998

BINSKI, Paul, *Medieval death. Ritual and representation*, Ithaca, Cornell U.P., 1996

BIRG, Manuela, “S. Vicente de Fora (igreja e mosteiro de)”, *Dicionário de História de Lisboa*, ed. Francisco Santana, Eduardo Sucena, pp. 827-830, Lisboa, Carlos Quintas, 1994

*Boletim da Direcção Geral de Edifícios e monumentos Nacionais*, nº 128, Lisboa, 1981

BONIFÁCIO, Horácio M. P., “Alguns aspectos da iconografia religiosa nas tábuas dos tectos de Santa Maria da Oliveira”, *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 367-73, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981



BORLIDO, Armando, *A chancelaria régia e os seus oficiais em 1463*, diss. de mestrado em História medieval apres. à FLUP, Porto, 1996

BOSSY, John, "Godparenthood: the fortunes of a social institution in Early Modern Europe", in *Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800*, ed. Kaspar Von Greyerz, pp. 194-201, Londres, George Allen Unwin, 1984

-----, "Christian life in the Middle Ages: prayers", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th s., 1 (1991), pp. 137-148

BOUREAU, Alain, *La «Légende dorée». Le système narratif de Jacques de Voragine* († 1298), Paris, Cerf, 1984.

-----, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen-Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

-----, "The sacrality of one's own body in the Middle Ages", *Yale French Studies*, 86 (1994), pp. 5-17

-----, "From law to theology and back: the rise of the notion of person during the central Middle Ages", *The European legacy*, vol. 2, n° 8 (Dez° 1997), pp. 1325-1335

BOUSMANNE, Bernard, "Book of hours of Alvaro da Costa", in *Flemish illuminated manuscripts (1475-1550)*, ed. Maurits Smeyers and Jan Van der Stock, pp. 116-117, Gante, Ludion Press, 1996

BOUTRUCHE, Robert, "Aux origines d'une crise nobiliaire: donations pieuses et pratiques successorales en Bordelais du XIIIe. au XVIe. siècle", *Annales d'Histoire Sociale*, t. 1 (1939), n° 1, pp. 161-177

BOVE, Boris, "Espace, piété et parenté à Paris aux XIIIe. et XIVe. siècles d'après les fondations d'anniversaires des familles échevinales", in J. Chiffolleau, P. Boucheron (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen-âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, pp. 253-281, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2000

BOXER, Charles, *Portuguese society in the Tropics. The municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda (1510-1800)*, Madison, The U. Wiscosin P., 1965

BRAGA, Isabel Drumond Braga, "A circulação e a distribuição dos produtos", *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. V, coord. João Alves Dias, pp. 195-247, Lisboa, Ed. Presença, 1998

BRAGA, Paulo Drumond, "A crise dos estabelecimentos de assistência aos pobres nos finais da Idade Média", *Revista Portuguesa de História*, vol. XXVI (1991), pp. 175-190

-----, "O Doutor Rui Boto, homem da burocracia régia e mestre do Estudo Geral de Lisboa", in *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, vol. 3, pp. 99-106, Coimbra, Comissão Organ. do Congresso, 1991

-----, “Exéquias por alma de D. João I em algumas instituições religiosas lisboetas do século XVI”, *Revista de Ciências Históricas*, X (1995), pp. 235-244.

BRAGA, Teófilo, *História da universidade de Coimbra*, vol. 1, Lisboa, Typ da Real Academia das Sciencias de Lisboa, 1892

-----, *Poetas Palacianos*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1871

BRAGANÇA, Joaquim O., “Memorial dos pecados de Garcia de Resende”, *Didaskalia*, IX (1979), pp. 206-236

-----, “As missas medievais de Santo Agostinho”, *Didaskalia*, XIX (1989), pp. 115-125.

BRANCO, António, “Verdade factual e verdade simbólica na «Crónica da Conquista do Algarve»”, in *Colóquio-Letras*, nº 142 (Outubro-Dezembro 1996), pp. 111-119

-----, em “O lugar do Mestre Paio Correia na História – 1. A Crónica de 1419 e a Crónica da Conquista do Algarve”, in *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. José Manuel Lucía Megía, vol. 1, pp. 357-364, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de La Universidade, 1997

BRANDÃO, Maria Angelina, *D. Jorge da Costa na arquidiocese de Braga (1486-1501)*, diss. de mestrado apres. à FLUP, Porto, 1996

BRANDILEONE, Francesco, *I lasciti per l'anima e le loro trasformazione. Saggio di ricerche storico-giuridiche*, Veneza, C. Ferrari, 1911 (*Memorie del Reale Veneto Istituto di Scienze, Lettere ed Arti*, vol. XXVIII, nº 7)

BRIDE, A., “Trentain grégorien”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, cols. 1408-1414, Paris, Letouzey et Ané, 1946

BRITO, Isabel Carla Moreira de, *A burocracia régia tardo-afonsina. A administração central e os seus oficiais em 1476*, 2 vols., diss. de mestr. em História Medieval apres. à FLUP, Porto, 2001

BRITO, Maria Fernanda Constante de, “Memórias resuscitadas da antiga Guimarães, pelo Pe. Torcato Peixoto de Azevedo. Achegas para um estudo comparativo das três versões desta obra”, *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. III, pp. 437-39, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

BROWN, Andrew D., *Popular piety in late medieval England. The diocese of Salisbury, 1250-1550*, Oxford, Clarendon Press, 1995

BRUNDAGE, James A., “Crusaders and jurists: the legal consequences of Crusader status”, in *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade. Actes du Colloque*, pp. 141-154, Roma, École française de Rome, 1997

BUENO SALINAS, Santiago, *La noción de persona jurídica en el derecho canónico: su evolución desde Inocencio IV hasta el CIC de 1983*, Barcelona, Herder, 1985

BUESCU, Ana Isabel, *O milagre de Ourique a a «História de Portugal» de Alexandre Herculano*, Lisboa, INIC, 1987

-----, *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representações (1525-1549)*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1996

BURGESS, Clive, *Chantries in fifteenth century Bristol*, tese de PH. D., Oxford, 1981

-----, “«For the increase of divine service»: chantries in the parish in late medieval Bristol”, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 36, nº 1 (Janº 1985), pp. 46-65

-----, “A service for the dead: the form and function of the anniversary in late medieval Bristol”, *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society*, 105 (1987), pp. 105-211

-----, “«By quick and by dead: wills and pious provisions in late medieval Bristol”, *The English Historical Review*, nº CCCCXV – Outº 1987, pp. 837-858

-----, “«A fond thing vainly invented»: an essay on Purgatory and pious motive in late medieval England”, *Parish, church and people. Local studies in lay religion, 1350-1750*, ed. S. J. Wright, pp. 56-84, Londres, Hutchinson, 1988

-----, “Late medieval wills and pious convention: testamentary evidence reconsidered”, in *Profit, piety and the profession in later medieval England*, ed. M. Hicks, pp. 14-33, Gloucester/Wolfeboro Falls (NH), A. Sutton, 1990

-----, “The benefactions of mortality: the lay response in the late medieval urban parish”, in David Michael Smith (ed.), *Studies in clergy and ministry in England*, pp. 65-86, York, Borthwick Institute of Historical Research, 1991 (Borthwick Studies in History, 1)

-----, “Strategies for eternity: perpetual chantry foundation in late medieval Bristol”, *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*, ed. C. Harper-Bill, pp. 1-32, Woodbridge, the Boydell Press, 1991

-----, “Shaping the parish: St. Mary at Hill, London, in the fifteenth century”, in *The cloister and the world. Essays in medieval history in honour of Barbara Harvey*, ed. John Blair e Brian Golding, pp. 246-286, Oxford, Clarendon Press, 1996

-----, “«Longing to be prayed for»: death and commemoration in an English parish in the later Middle Ages”, in *The place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, ed. Bruce Gordon, P. Marshall, pp. 44-65, Cambridge, CUP, 1999

-----, KÜMIN, Beat, “Penitential bequests and parish regimes in late medieval England”, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 44, nº 4 (Outº 1993), pp. 610-630

BYNUM, Caroline W., “Holy anorexia in modern Portugal”, *Culture, medicine and psychiatry*, 12 (1988), pp. 239-248)

-----, *The ressurection of the body in Western Christianity, 200- 1336*, Nova Iorque, Columbia U. P., 1995

C. L., “Livre d’Heures ganto-brugeois à l’usage de Rome (...)”, *Bibliothèque royale Albert I.er. Bulletin d’informations*, 36, 1/2 (1992), pp. 4-6

CABRAL, J. Pina, *Filhos de Adão, filhas de Eva. A visão do mundo camponesa no Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote, 1989

CABROL, F., PÉTRIDES, S., “Ablutions”, *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de liturgie*, t. I, pp. 103-111, Paris, Letouzey et Ané, 1924

CAETANO, Joaquim Caetano, *O que Janus via. Rumos e cenários da pintura portuguesa (1535-1570)*, vol. 1, diss. de mestrado apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1996

-----, *Garcia Fernandes. Um pintor do Renascimento eleitor da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 1998

-----, “Uma arquitectura de Estado”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, pp. 211-228, Lisboa, Difel, 1998

CAETANO, Marcello, “Prefácio”, *Regimento dos oficiais das cidades, vilas e lugares destes reinos*, ed. pref. por--, pp. 9-43, Lisboa, Fundação da Casa de Bragança, 1965

CALADO, Adelino de Almeida, “Introdução”, *Crónica de Portugal de 1419*, pp. VII-LI, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998

CALAFATE, Pedro, “Diogo Lopes Rebelo”, in *História do pensamento filosófico português*, dir. Pedro Calafate, vol. I, pp. 451-458, Lisboa, Caminho, 1999

-----, “Fundamentação ética das relações económicas”, in *História do pensamento filosófico português*, dir. Pedro Calafate, vol. I, pp. 473-502, Lisboa, Caminho, 1999

CALVÃO, Filipe, e COSTA, Teresa, “Fundação de capelas na Lisboa quatrocentista: da morte à vida eterna”, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. XIII-XIV (2001-2002), pp. 337-68

CANTO, Ernesto do, “Os Corte-Reaes. Memoria historica”, *Archivo dos Açores*, IV (1882), pp. 385-590

CARDIM, Pedro, “Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime”, *Nação e Defesa*, 2ª s., nº 87 (Outono 1998), pp. 129-158.

-----, *O poder dos afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*, diss. de doutor. apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 2000

CAREY, Hilary M., “Devout literate laypeople and the pursuit of the mixed life in later medieval England”, *Journal of Religious History*, 14 (1987), pp. 361-381

CARITA, Helder, *Lisboa manuelina e a formação de modelos urbanísticos da Época moderna (1495-1521)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1999.

CARMONA, Mário, *O Hospital Real de Todos-os-Santos da cidade de Lisboa*, Lisboa, 1954

CARON, P. G., “Il concetto di *institutio* nel diritto della chiesa”, *Il diritto ecclesiastico*, 70 (1959), pp. 328-367

-----, “L’evoluzione dalla «*quarta pauperum*» alla «*pia fundatio*» a scopo ospedaliero in alcuni testi della letteratura decretistica”, *Il diritto ecclesiastico*, 1962, I, pp. 137-159.

CARPENTER, Christine, “The religion of the gentry of fifteenth-century england”, *England in the fifteenth century*, ed. Daniel Williams, pp. 53-74, Woodbridge, The Boydell Press, 1987 (*Proceedings of the 1986 Harlaxton Symposium*)

CARRUTHERS, Mary, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge, C.U.P., 1990

CARVALHO, A. da Silva, *História da Lepra em Portugal*, s.l., s.n., 1932

-----, *Crónica do Hospital de Todos-os-Santos*, Lisboa, 1949 [ed. fac-similada de 1992, s.n., s.l.]

CARVALHO, A. L., *Guimarães de tempos idos*, Guimarães, Câmara Municipal, 1947

CARVALHO, Elsa Maria, “A fortuna ao serviço da salvação da alma, da família e da memória, através dos testamentos dos arcebispos e dignitários de Braga na Idade Média (séculos XII-XV)”, *Lusitania Sacra*, 2ª s., vol. XIII-XIV (2001-2002), pp. 15-40

CARVALHO, J. A. Freitas de, «*Nobres letras...fermosos volumes...*». *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade e Instituto de Cultura Portuguesa - FLUP, 1995

CARVALHO, J. Vaz de, “A espiritualidade do Infante D. Henrique”, *Brotéria*, 71 (1960), pp. 129-154

CARVALHO, Maria João Vilhena de, “Pilastra do convento do Paraíso”, *Do Mundo Antigo aos Novos Mundos. Humanismo, classicismo e notícias dos Descobrimentos (1516-1624)*, pp. 336-37, Lisboa, CNCDP, 1998

CASACA, António A. N., *O olhar do Outro na Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, diss. de mestrado apres. à Univers. Aberta, Lisboa, 2000

CASAGRANDE, Carla, VECCHIO, Silvana, *Les pechés de la langue*, Paris, Cerf, 1991

CASORIA, Giuseppe, *De personalitate juridica «piarum causarum» in evolutione juris Romanorum usque ad Divi Justiniani compilationem*, Amalfi, diss. de doutoramento apres. ao Pontificium Institutum Utiusque Juris ad S. Apollinaris in Urbe, 1936

CASTANHEIRA, José do Vale, *Culto a Nossa Senhora da Oliveira em Portugal*, s.l., Ed. Salesianas, 1998

CASTELO-BRANCO, Fernando, “O lendário de D. Afonso Henriques”, *Actas do Congresso Internacional de Etnografia promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso*, vol. III, pp. 127-145, Lisboa, s.n., 1965

-----, “Aparição e milagre marianos na vida de D. Afonso Henriques”, *Acta Congressus Mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, vol. VI, pp. 397-403, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970

CASTILHO, Júlio de, *Lisboa Antiga, Bairros Orientais*, 2ª ed., vols. VII e IX, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1937

CATTO, Jeremy, “Religion and the English nobility in the latter fourteenth century”, *History and imagination: essays in honour of H. R. Trevor-Roper*, ed. H. Lloyd-Jones et al., pp. 43-55, N.Iorque, Holmes & Meier Publ. Inc., 1981

CEPEDA, Maria Isabel Vilares, “Os livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11 352 da Biblioteca Nacional, Lisboa”, *Revista da Biblioteca Nacional*, 2ª s., 2 (2) (1987), pp. 51-81

-----, *Ainda a propósito da «Cartinha» de 1502*, s.l., s.n., 1995 (separ. de *Didaskalia*, 25 (1995), pp. 257-265)

-----, “Livro religioso. I. Época medieval”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. III, pp. 145-146, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001

CHAMPEAUX, E., “*Jus sanguinis*: trois façons de calculer la parenté au Moyen-Âge”, *Révue Historique du Droit français et étranger*, t. 12 (1933), pp. 241-290

CHIFFOLEAU, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Âge (vers 1320-vers 1480)*, Roma, École Française de Rome, 1980

-----, “Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen-Âge”, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIème au XVème siècle (Table Ronde de Rome, juin 1979)*, pp. 235-246, Roma, EFR, 1981

-----, "Ce qui fait changer la mort dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Âge", in *Death in the Middle Ages*, ed. H. Braet, W. Verbeke, pp. 117-133, Lovaina, Leuven U.P., 1983

-----, "Les testaments provençaux et comtadins à la fin du Moyen-Âge. Richesse documentaire et problèmes d'exploitation", *Gli atti privati nel tardo medioevo: fonti per la storia sociale*, eds. Paolo Brezzi e Egmont Lee, pp. 131-152, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984

-----, "Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen-Âge", *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Âge – Temps modernes*, t. 96 (1984), pp. 247-279

-----, "*Usus pauper?* Notes sur les franciscains, la Règle et l'argent en Avignon entre 1360 et 1480", in *Horizons marins, itinéraires spirituels*, vol. 1, pp. 135-147, Paris, Publ. de la Sorbonne, 1987

-----, "La religion flamboyante", in *Histoire de la France religieuse*, dir. Jq. Le Goff, René Rémond, vol. 2, "Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières", pp. 11-183, Paris, Seuil, 1988

-----, "Pour une histoire de la religion et des institutions médiévales du XIIe. au XVe. siècle", *Cahiers d'Histoire*, t. XXXVI, n° 1 (1991), pp. 3-21

-----, "Les transformations de l'économie paroissiale en Provence (XIIe.-XVe. siècles)", in *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, ed. A. Paravicini Bagliani, Véronique Pasche, pp. 61-117, Roma, Herder, 1995

-----, "Notes sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen-Âge", in *Religion et société urbaine au Moyen-âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, ed. J. Chiffolleau, P. Boucheron, pp. 227-252, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2000

CINTRA, L. F. Lindley, "Introdução", *Crónica Geral de Espanha de 1344*, ed. crítica do texto português por---, vol. I, XXI-DXLVI, Lisboa, IN-CM, 1983 [ed. fac-similada da ed. de Lisboa, Ac. Portuguesa da História, 1953]

-----, "Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à *Crónica de 1419*)", *Revista da Faculdade de Letras*, 3ª s., t. XXIII, n° 1 (1957), pp. 168-215

-----, "A lenda de Afonso I, rei de Portugal (origens e evolução)", *Icalp-Revista*, n° 16-17 (Jul.-Set. 1989), pp. 64-78

CIPOLLONE, G., "Il Portogallo punto strategico dell'opera di riscatto dei Trinitari (XIII-XV)", in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. V, pp. 589-603, Porto, UP/ CNCDP, 1989

CLANCHY, Michael, *From memory to written record. England, 1066-1307*, 2ª ed., Londres, Edward Arnold, 1987

CLAVERO, Bartolomé “«Amortizatio». Ilusión de la palabra”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. 17 (1988), pp. 319-358

-----, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla (1369-1836)*, Madrid, Siglo XXI, 1974

-----, “*Hispanus fiscus, persona ficta*. Concepción del sujeto político en el *ius commune* moderno”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 11-12 (1982-83), pp. 95-167

-----, *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Ed. Tecnos, 1986

-----, “Del Estado presente a la familia pasada”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XVIII (1989), pp. 583-605

-----, «Apendice a la segunda edición», in *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, 2ª ed., Madrid, Siglo Veintiuno Ed., 1989

-----, “Almas y cuerpos. Sujetos del derecho en la Edad Moderna”, *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, I, pp. 153-171, Milão, Giuffrè, 1990

-----, “*Beati dictum*: derecho de linaje, economía de familia y cultura de orden”, *Anuario de Historia del derecho español*, LXIII-LXIV (1993-94), pp. 7-148

-----, “*Dictum beati*. A propósito della cultura del lignaggio”, *Quaderni Storici*, 86 (a. XXIX, nº 2) (Agosto 1994), pp. 335-363

COELHO, Adolfo, “A Oliveira de Guimarães”, in *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, org. e pref. João Leal, pp.215-216, Lisboa, Publ. D. Quixote, 1993

-----, “Materiais para o estudo das festas, crenças e costumes populares portugueses”, in *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, org. e pref. João Leal, pp.277-372, Lisboa, Publ. D. Quixote, 1993

-----, “De algumas tradições de Espanha e Portugal. A propósito de Estantigua”, in *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, org. e pref. João Leal, pp. 513-555, Lisboa, Publ. D. Quixote, 1993

COELHO, José Júlio, *Notre-Dame de Roc-Amadour en Portugal (son culte, hôpitaux et hôtelleries)*. *Mémoire historique*, Brive, Impr. Roche, 1912

COELHO, Maria da Conceição Pires, “D. Pedro de Mascarenhas e a capela das Onze Mil Virgens em Alcácer do Sal”, *Brotéria*, 113 (1981), pp. 274-295

COELHO, Maria de Fátima, “O instituto vincular, sua decadência e morte: questões várias”, *O século XIX em Portugal*, dir. Jaime Reis *et al.*, Lisboa, Presença/ G.I.S., 1979



COELHO, Maria Helena, “As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”, *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa Medieval – XIX Semana de Estudios Medievales. Estella '92*, pp. 149-183, Estella, Departamento de Educación y Cultura de Navarra, 1993

-----, “A assistência em Coimbra em tempos manuelinos - o Hospital Novo”, comun. apres. ao III Congresso Histórico de Guimarães (2001) (no prelo)

COHN Jr., Samuel K., *Death and property in Sienna, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P., 1988

-----, *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P., 1992

-----, “Piété et commande d’oeuvres d’art après la Peste Noire”, *Annales HSS*, mai-juin 1996, nº 3, pp. 551-573

-----, “The place of the dead in Flanders and Tuscany: towards a comparative history of the Black Death”, in *The Place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, dir. Bruce Gordon, Peter Marshal, pp. 16-43, Cambridge, CUP, 1999

-----, “Piety and religious practice in the rural dependencies of Renaissance Florence”, in *English Historical Review*, Nov. 1999, pp. 1121-1142

CONDE, Manuel Sílvio, “Subsídios para o estudo dos gafos de Santarém (séculos XIV-XV)”, *Estudos Medievais*, 8 (1987), pp. 99-165

-----, *Uma paisagem humanizada. O Médio Tejo nos finais da Idade Média*, 2 vols., Cascais, Patrimonia, 2000

CONDORELLI, Mario, “Spunti ricostruttivi per la qualificazione del potere del Pontefice sul patrimonio ecclesiastico”, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 69, nº I (1958), pp. 113-159

-----, *Destinazione di patrimoni e soggettività giuridica nel diritto canonico. Contributo allo studio degli enti non personificati*, Milão, Giuffrè, 1964

CONTAMINE, Philippe, “La piété quotidienne dans la haute noblesse à la fin du Moyen-âge: l'exemple de Charles d'Orléans (1463-1465)”, *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve.- XVIIIe. siècles)*, dir. Henri Dubois et al., vol. 2, pp. 35-42, Paris, Publ. de la Sorbonne, 1987

COOK, George Henry, *Medieval chantries and chantry chapels*, Londres, Phoenix House, 1963

CORBOBA DE LA LLAVE, Ricardo: ver BECEIRO PITA, Isabel.

CORREIA, Fernando da Silva, *Origens e formação das Misericórdias portuguesas*, Lisboa, Henrique Torres / I.A.C., 1944

- , *Uma reforma da assistência*, Lisboa, edição do A., 1942
- , *Quem foi o primeiro provedor da Misericórdia de Lisboa?*, Lisboa, s.n., 1964
- CORTESÃO, Jaime, *Os descobrimentos portugueses*, 2ª ed., vol. 2, Lisboa, Horizonte, 1975
- COSTA, António Domingues de Sousa, D. Gomes, reformador da abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV, sep. de *Studia Monastica*, 5 (1963)
- , *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Porto, Ed. Franciscana, 1967
- , "D. João, bispo da Guarda, e a legacia de D. João Galvão", *Monumenta Portugaliae Vaticana*, vol. II, pp. CCCXI-CCCXL, Braga, Ed. Franciscana, 1970
- , "Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV", in *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. I, pp. 259-260, Lisboa, IAC, 1973
- , "Leis atentatórias das liberdades eclesiásticas e o Papa Martinho V contrário aos concílios gerais", *Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Prof. Luchsius G. Spätling O. F. M.*, pp. 505-591, Roma, Pontificio Ateneu "Antoniano", 1977
- , *Bispos de Lamego e de Viseu no século XV (revisão crítica dos autores). I (1394-1463)*, Braga, Ed. Franciscana, 1986
- , "D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa", *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. IV/ 2 (1989), pp. 1-150
- , *O mosteiro de S. Salvador da Vila de Grijó*, Grijó, Fábrica da Igreja Paroquial de Grijó, 1993
- , "Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos evangelizadores da África, América e Índia", *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. V, pp. 159-341, Porto, UP/ CNCDP, 1989
- COSTA, Adelaide Milán da, *Projecção espacial de domínios. Das relações de poder ao burgo portuense (1385-1502)*, diss. de doutor. em Ciências Sociais e Humanas apres. à Universidade Aberta, Lisboa, 1999

COSTA, Avelino de Jesus, *O culto mariano em Portugal e sobretudo em Braga, Coimbra e Lisboa, nos séculos XII a XV*, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970

-----, “Arquivos eclesiásticos”, *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, dir. A. Banha de Andrade, Lisboa, Ed. Resistência, 1980

COSTA, João Paulo, “Leonel Coutinho um dos primeiros veteranos da Carreira da Índia”, *A carreira da Índia e as rotas dos Estreitos. Actas dos VIII Seminário Internacional de História Indo-portuguesa*, pp. 628-666, Angra do Heroísmo, 1998

COSTA, Lucília Verdelho da, “Morte e espaço funerário na arquitectura religiosa do século XV”, *Actas das Jornadas sobre Portugal medieval*, pp. 221-273, Leiria, Câmara Municipal, 1983

COSTA, Mário Júlio de Almeida e, *História do Direito português*, Coimbra, Almedina, 1989

COSTA, Pietro, «*Iurisdictio*». *Semantica del potere politico nella pubblicista medievale (1100-1433)*, Milão, Giuffrè, 1969

COSTA, Teresa: ver CALVÃO, Filipe.

COURTEMANCHE, Dominique, *Ouvrer pour la postérité. Les testaments parisiens des gens du roi au début du XVe. siècle*, Paris, L'Harmattan, 1997

COUTO, Jorge, “O projecto do Barão de S. Pedro para a abolição dos vínculos no arquipélago da Madeira”, *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, pp. 671-686, Funchal, Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração, 1989

CRAWFORD, Anne, “The piety of late medieval English queens”, *The church in pre-Reformation England. Essays in honour of F. R. H. Du Boulay*, ed. Caroline Barron, Ch. Harper-Bill, pp. 48-57, Woodbridge, The Boydell Press, 1985

-----, “The piety of Margaret, Lady Hungerford (d. 1478)”, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 38, nº 1 (Janº 1987), pp.19-38

“Cronologia dos hospitais e albergarias de Santarém”, in *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Carlos Amado, Luís Mata, pp. 206-231, Santarém, Câmara Municipal, 2000

CRUZ, Abel dos Santos, *A nobreza portuguesa em Marrocos no século XV (1415-1464)* diss. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, Porto, 1995

CRUZ, António, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, Porto, ed. Autor, 1964.

CUGIA, S., “Il termine «piae causae». Contributo alla terminologia delle persone giuridiche nel diritto romano”, *Studi giuridici in onore di Carlo Fadda pel XXV ano del suo insegnamento*, vol. V, pp. 254-55, Nápoles, 1906

CUSTÓDIO, Jorge, “O palácio da doença em Santarém. O hospital de Jesus Cristo (1426-1840). Subsídios”, in *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Carlos Amado, Luís Mata, pp. 16-64, Santarém, Câmara Municipal, 2000

DANIELL, Christopher, *Death and burial in medieval England, 1066-1550*, Londres, N. Iorque, Routledge, 1997

DAVID, Dionísio, *Escultura funerária portuguesa no século XV*, 3 vols., diss. de mestrado em Hist<sup>a</sup> de Arte apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1990

DE LUCA, Nicoletta, «*Anima est plus quam corpus*», Milão, Giuffrè, 1984

DE WITTE, Ch.-Martial, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe. siècle*, Lovaina, s.n., 1958 (sep. da *Révue d'histoire ecclésiastique*, t. XLVIII (1953), XLIX (1954), LI (1956), LIII (1958) )

-----, “Un project portugais de reconquête de la Terre-Sainte (1505-1507)”, *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, vol. V, p. 1, pp. 419-449, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961

-----, *Les lettres papales concernant l'Expansion portugaise au XVIe. siècle*, Imensee, Cahiers de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1986

DELUMEAU, Jean, “L'eschatologie de Manuel le Fortuné”, *Journal des Savants*, 1995, pp. 179-186

DENIS, J., “Chapellenie”, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. 3, cols. 527-530, Paris, Letouzey et Ané, 1942

DEREGNAUCOURT, J.-P., *Autour de la mort à Douai. Atitudes, pratiques et croyances, 1250/ 1550*, 2 vols., diss. apres. à Univ. Charles de Gaule, Lille, dact., Lille, 1993

DESSÍ, Rosa Maria, “La prophétie, l'Évangile et l'État. La prédication en Italie au XVe. et au début du XVIe. siècle”, in *La parole du prédicateur. Ve.- XVe. siècle*, pp. 395-444, Nice, Centre d'Études Médiévales, 1997

DESWARTES, Sylvie, *Les enluminures de la «Leitura Nova» (1504-1552). Études sur la culture artistique au Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1977

DIAS, Aida Fernandes, “D. Pedro, IV Condestável de Portugal. Breve esboço biográfico”, intr. a Condestável D. Pedro, *Coplas del menosprecio e contempto de las cosas fermosas del mundo*, Coimbra, Livraria Almedina, 1976

-----, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende, vol V- A temática*, Lisboa, IN-CM, 1998

DIAS, Isabel, “O Mouro na *Crónica da Conquista do Algarve*”, in *A guerra até 1450*, coord. Teresa Amado, pp. 365-73, Lisboa, Quimera, 1994

-----, “De como o Mosteiro de S. Vicente foi refundado”, *O género do texto medieval*, coord. Cristina Almeida Ribeiro e Margarida Madureira, pp. 139-144, Lisboa, Cosmos, 1997

DIAS, João José Alves, “A população”, in *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. V, coord. João Alves Dias, pp. 11-52, Lisboa, Ed. Presença, 1998

DIAS, Pedro, *O Fídias peregrino. Nicolau Chantere e a escultura europeia do Renascimento*, Coimbra, Instituto de História de Arte da Universidade de Coimbra / CENET, 1996

-----, “O brilho do Norte. Portugal e o mundo artístico flamengo, entre o gótico e a renascença”, *O brilho do Norte. Escultura e escultores do Norte da Europa em Portugal. Época manuelina*, ed. CNCDP, pp. 25-73, Lisboa, CNCDP, 1997

DINIS, A. J. Dias Dinis, “O espólio do Infante D. Henrique. Subsídio para o seu estudo”, *Colectânea de estudos*, 2ª s., ano II, nº 2 (Maio 1951), pp. 193-257

-----, “Esquema de sermão de el-rei D. Duarte para as exéquias de D. João I, seu pai”, *Colectânea de estudos*, 2ª s., ano V, nº 3 (Setembro de 1954), pp. 211-242

-----, “Aniversário de D. João I na Sé de Lisboa, ordenado pelo rei D. Duarte”, *Itinerarium*, ano I, nº 3 (Maio-Junho de 1955), pp. 476-485

-----, “O Infante D. Henrique e a assistência em Tomar no século XV”, *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. I, pp. 45-370, Lisboa, IAC, 1973

DINN, Robert, “Death and rebirth in late medieval Bury St. Edmund”, in *Death in towns: urban responses to the dying and the dead, 1000-1600*, ed. Steven Bassett, pp. 151-169, Leicester, Leicester U. P., 1992

DIONÍSIO, João, “Lembranças rebeldes, combates mnésicos e remédios vinícolas: sobre a arte do esquecimento no «Leal Conselheiro» de D. Duarte”, *Colóquio. Letras*, nº 142 (Out.-Dez. 1996), pp. 147-158

DOBSON, R. B., “The foundation of perpetual chantries by the citizens of medieval York”, *The province of York*, ed. C.G. Cuming, pp. 22-38, Leiden, E. J. Brill, 1967

-----, “Citizens and chantries in late medieval York”, in *Church and city: essays in honour of Christopher Brooke*, ed. D. Abulafia et al., pp. 311-332, Cambridge, CUP, 1992

DONOVAN, R., *The liturgical drama in medieval Spain*, Tronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1958

DORNELLAS, Affonso de, “O «Livro Grande», tratado de nobreza universal”, *Arquivo do Conselho Nobiliarchico de Portugal*, vol. 2 (1926), pp. 13-43

DU BUIS, Pierre, “Repas funèbre, économie familiale et solidarité paroissienne”, in *La Parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, ed A. Paravicini Bagliani, Véronique Pasche, pp. 2791-303, Roma, Herder, 1995

DUARTE, Luís Miguel, “Garcia de Melo em Castro Marim: a actuação de um alcaide-mor no início do século XVI”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto. História*, 2ª s., 5 (1988), pp. 131-149

-----, “Leonel de Lima: o bando e o barco”, *Revista Portuguesa de História*, t. XXXI, vol. 1 (1996), pp. 371-392.

-----, *Justiça e criminalidade no Portugal medievo (1459-1481)*, vol. III, [apenas em] diss. de doutor. em História da Idade Média apres. à FLUP, Porto, 1993

-----, *Justiça e criminalidade no Portugal medievo (1459-1481)*, Lisboa, FCG/ FCT, 1999

DUFFY, Eamon, *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*, New Haven e Londres, Yale U. P., 1992

DUMAINE, H., “Dimanche”, *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de liturgie*, vol. IV, t. 1, pp. 858-994, Paris, Letouzey et Ané, 1920

EIRE, Carlos M. N., *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*, Cambridge, CUP, 1995

ELIAS, Norbert, *O processo civilizacional*, 2 vols., Lisboa, D. Quixote, 1990.

ESPANCA, Túlio, “A Rainha D. Leonor e a Misericórdia de Évora”, *A Cidade de Évora*, 39-40 (1957-58), pp. 116-125

ESPANÕL BERTRAN, Francesca, “*Sicut ut decet*. Sepulcro y espacio funerario en la Cataluña bajomedieval”, in *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, ed. Jaume Aurell Cardona e Julia Pavon, pp. 95-156, Pamplona, EUNSA, 2002.

ESTAÇO, Gaspar, *Várias antiguidades de Portugal*, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625

ETTLINGER, L. D., “The liturgical function of Michelangelo’s Medici chapel”, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, XXII. Band, 1978, pp. 287-394

EVERAERT, John G., “Les Lem, alias Leme, une dynastie marchande d’origine flamande au service de l’Expansion portugaise”, *Actas do III Colóquio Internacional de História da Madeira*, pp. 817-837, Funchal, Secretaria Regional da Cultura, 1993

FABRE, Daniel, “Du messenger des âmes au spirite en Languedoc”, *La mort aujourd’hui. Colloque St. Maximin*, pp. 91-109, Marselha, Rivages, 1982

*Family and inheritance. Rural society in Western Europe*, dir. J. Goody e J. Thirsk, Cambridge, Cambridge U.P., 1976

FARELO, Mário Sérgio, *O cabido da Sé de Lisboa e os seus cónegos (1277-1377)*, dissert. de mestrado em História Mediev. apres. à FLUL, Lisboa, 2004

FARIA, F. Leite de, *Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492*, Lisboa, s.n., 1966

-----, “O primeiro livro de horas em português impresso na França: as «Horas de Nossa Senhora» por Frei João Claro”, *V centenário do livro impresso em Portugal, 1487-1987. Colóquio sobre o livro antigo. Lisboa, 23 a 25 de Maio de 1988. Actas*, pp. 93-99, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992

FARINHA, A. Dias, *Portugal e Marrocos no século XV*, 3 vols., diss. de doutor. em História apres. à FLUL, Lisboa, 1990

FEENSTRA, R. “L’histoire des fondations. À propos de quelques études récentes”, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, vol. XXIV (1956), pp. 381-448

-----, “Le concept de fondation du droit roman classique jusqu’à nos jours: théorie et pratique”, *Révue internationale des droits de l’Antiquité*, 3<sup>a</sup> s., t. III (1956), pp. 245-63

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), autor do «Agiolégio Lusitano». Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal moderno*, Porto, Faculdade de Letras da U.P., 2000

FERNANDES, Carlos Roma, *O « Scriptorium» de Alcobaça no tempo de D. Fr. Estêvão de Aguiar (1431-1446)*, diss. de licenc. apres. à FLUL, Lisboa, 1970

FERNANDES, Célia “O «Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães»”, *Lusitania Sacra*, 2<sup>a</sup> s., t. XIII-XIV (2001-2002), pp. 597-607

FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo, “Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVI). Algunas consideraciones”, *État et église dans la genèse de l’État moderne*, ed. J.Ph. Genet, B. Vincent, pp. 209-216, Madrid, Casa de Velazquez, 1986

FERREIRA, Emídio Maximiano, *A arte tumular medieval portuguesa (séculos XII-XV)*, 4 vols., diss. de mestrado em História de Arte apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1986

FERREIRA, José Augusto, *Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga*, vol. II, Braga, Ed. Mitra Bracarense, 1931

FERRO, Maria José, “Nótulas para o estudo da assistência aos pobres, em Lisboa: o hospital de D. Maria de Aboim e o do Conde D. Pedro”, *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. I, pp. 371-400, Lisboa, IAC, 1973

-----: ver TAVARES, Maria José Ferro

FERROS, Luís, “A decoração heráldica do tecto da Igreja da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira”, *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 383-401, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

FIGUEIREDO, Albano de *O ideal de cavalaria na Crónica da Tomada de Ceuta de Gomes Eanes de Zurara*, diss. de mestrado em Liter. mediev. apres. à FLUC, Coimbra, 1996

-----, “Uma perspectiva tardo-medieval do tempo da fundação: a *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques* de D. Duarte de Galvão”, in *Sobre o tempo. Secção Portuguesa da AHLM. Actas do III Colóquio*, coord. Paulo Meneses, pp. 189-200, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 2001

FIGUEIREDO, Fernando, “Da imagem do inimigo à construção do herói. O reinado de Afonso Henriques na *Crónica de Cinco Reis de Portugal*”, in *A guerra até 1450*, coord. Teresa Amado, pp. 377-390, Lisboa, Quimera, 1994

FILGUEIRA VALVERDE, José, “El «planto» en la historia y en la literatura gallega”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1 (1944), pp. 511-606

FINCH, Jonathan, “«According to the qualitie and degree of the person deceased»: funeral monuments and the construction of social identities, 1400-1750”, *Scottish Archaeological Review*, 8 (1991), pp. 105-114

FINE, Agnès, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994

FIREY, Abigail, “«For I was hungry and you fed me»: social justice and economic thought in the latin patristic and medieval christian traditions”, in *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*, dir. S. Todd Lowry, Barry Gordon, pp. 333-370, Leiden/ Brill, 1998

FLEMING, P.W., “Charity, faith and the gentry of Kent, 1422-1529”, in *Property and politics: essays on the later medieval English History*, dir. A. J. Pollard, pp. 36-58, Gloucester, 1984

FOL, Michel, “La mort, des revenus pour la collégiale de Sallanches à la fin du Moyen Âge (vers 1415- vers 1452)”, in *La vie religieuse en Savoie. Mentalités, associations. Actes du XXXIe. Congrès des Sociétés Savantes de Savoie, Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne*, t. 95 (1988), pp. 215-230



FONSECA, Luís Adão da, *O condestável D. Pedro de Portugal*, Porto, INIC, 1982

-----, “A morte como tema de propaganda política na historiografia e na poesia portuguesa do século XV”, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 507-538.

FONTES, João Luís, *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Cascais, Patrimonia, 2000

FOURNIÉ, Michele, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320- vers 1520)*, Paris, Cerf, 1997

----- e PEYTAVIE, Charles, “Les élites urbaines et la mémoire des morts” in *La mort et l’au-delà en France méridionale (XIIe.-XVe. siècle)*, pp. 223-268, Toulouse, Privat, 1998 (“Cahiers de Fanjeaux”, 33)

FOURNIER, António, “A Crónica da fundação do Mosteiro de S. Vicente: memória e ideologia”, *O género do texto medieval*, coord. Cristina Almeida Ribeiro e Margarida Madureira, pp. 174-188, Lisboa, Cosmos, 1997

FRANCO MATA, Angela, “El Arzobispo Pedro Tenorio: vida y obra. Su capilla funeraria en el claustro de la catedral de Toledo”, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 64-93, Santiago de Compostela, Universidad, 1992

FRANCO, Henrique, “Pintura mural do século XV na igreja do extinto convento de S. Francisco, no Porto”, *Boletim da Academia Nacional das Belas-Artes*, XII (1943), pp. 56-58

FREIRE, Anselmo Braamcamp, *As sepulturas do Espinheiro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1901

-----, “O camareiro”, in *Crítica e História. Estudos*, pp. 251-370, Lisboa, Bertrand, 1910

-----, *Vida e obras de Gil Vicente*, 2ª ed., Lisboa, Revista “Ocidente”, 1941

-----, *Brasões da Sala de Sinta*, 3 vols., 2ª ed., Lisboa, IN-CM, 1973 [reprodução fac-similada, 1996]

FREIRE, Pascoal de Melo, *Instituições de direito civil lusitano*, lvº III, tít. IX, § 7 (trad. de Miguel Pinto de Meneses, *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 166 (Maio de 1967), pp. 45-88

FREITAS, Eugénio de Andreia da Cunha e, “Igreja de Nossa Senhora da Oliveira. Notícia histórica”, *Boletim da Direcção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais*, 128 (1981), pp. 7-37

FREITAS, Judite, *A burocracia do «Eloquente» (1433-1438): os textos, as normas, as gentes*, Cascais, Patrimonia, 1996

-----, *«Teemos por bem e mandamos». A burocracia régia e os seus oficiais em meados de Quatrocentos (1439-1460)*, 2 vols., Cascais, Patrimonia, 2001

FRIGO, Daniela, *Il Padre de famiglia. Governo de la casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni Editore, 1985

GACTO, Enrique, “El marco jurídico de la familia castellana. Edad Moderna”, *Historia. Instituciones. Documentos*, vol. 11 (1985), pp. 37-66

GAMA, José, “D. Duarte”, in *História do pensamento filosófico português*, dir. Pedro Calafate, vol. I, pp. 379-411, Lisboa, Caminho, 1999

GARCEZ, Margarida: v. VENTURA, Margarida Garcez.

GARCÍA GALLO, Alfonso, “El derecho en el «Speculum Principis» de Belluga”, *Anuario de Historia del derecho Español*, 42 (1972), pp. 189-216

GARCIA Y GARCIA, Antonio, *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*, Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1976

GARÍ, Blanca, “El confesor de mujeres, mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?”, *Mediaevalia*, 11 (1994), 131-142

GASTON, Robert, “Liturgy and patronage in San Lorenzo, Florence, 1350-1650”, in *Patronage, art and society in Renaissance Italy*, dir. F. W. Kent e P. Simon, pp. 111-133, Camberra/ Oxford, Humanities Research Center/ Clarendon, 1987

GAUVARD, Claude, “Les juges jugent-ils? Les peines prononcées par le Parlement criminel, vers 1380-vers 1435”, in *Penser le pouvoir au Moyen-Âge*, ed. D. Boutet, Jq. Verger, pp. 69-87, Paris, Ed. Rue d’Ulm, 2000

GEARY, Patrick J., *Le vol des reliques au Moyen-Âge. «Furta Sacra»*, Paris, Aubier, 1993

GEORGES, Patrice, “Mourir, c’est pourrir un peu. Intentions et techniques contre la corruption des cadavres à la fin du Moyen-âge”, in *Micrologus*, VII (1999), pp. 359-383

GEREMEK, B., *A piedade e a força. História da miséria e da caridade na Europa*, Lisboa, Terramar, 1995

GILLET, Pierre, *La personnalité juridique en droit canon, spécialement chez les décretistes et les décrétalistes et dans le code de Droit canonique*, Malines, W. Godenne, 1927

GINZBURG, Carlo, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turim, Ed. Einaudi, 1966

-----, *História nocturna. Uma decifração do Sabat*, Lisboa, Relógio d'Água, 1995

GOFFEN, Rona, *Piety and patronage in Renaissance Venice. Bellini, Titian and the Franciscan*, New Haven/ Londres, Yale U.P., cop. 1986

GOLINELLI, Paolo, “Il santo gabbato: forme di incredulità nel mondo cittadino italiano”, in *Culto dei santi nel medioevo italiano*, pp. 63-90, Bolonha, Clueb, 1991

GOMES, Rita Costa, “Rui de Pina”, in *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, org. e coord. G. Lanciani e G. Tavani, pp. 597-98, Lisboa, Caminho, 1993

-----, *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*, Lisboa, Difel, 1995

-----, “As cortes de 1481-1482”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, pp. 245-64, Lisboa, Difel, 1998

GOMES, Saúl António, “Ética e poder em torno do mosteiro da Batalha”, *Actas do III Encontro sobre História dominicana*, pp. 309-320, Porto, Arquivo Histórico Dominicano, 1989

-----, “O convento de S. Francisco de Leiria na Idade Média”, *Itinerarium*, ano XL (1994), nº 150 (Setº-Dezº), pp. 399-502.

-----, “Percursos em torno do panteão quatrocentista de Avis”, *Biblos*, vol. LXX (1994), pp. 197-242

-----, *O mosteiro de Santa Maria de Vitória no século XV*, Coimbra, Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990

-----, “Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória”, pp. 94-95, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. VII (1995), pp. 89-150

-----, “Os panteões régios monásticos portugueses nos séculos XII e XIII”, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 4, pp. 283-295, Guimarães, Câmara Municipal/ Universidade do Minho, 1997

GÓMEZ BARCENA, María de Jesús, “La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla”, *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 31-50, Santiago de Compostela, Universidad, 1988

GÓMEZ NIETO, Leonor, “Las misas por los difuntos. Testamentos madrileños bajomedievales”, *En la España medieval*, nº 15 (1992), pp. 353-366

GONÇALVES, Iria, *Pedidos e empréstimos públicos em Portugal durante a Idade Média*, Lisboa, Ministério das Finanças, 1964

-----, “Formas medievais de assistência num meio rural”, *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. I, pp. 439-454, Lisboa, IAC, 1973

-----, “Aspectos económico-sociais da Lisboa do século XV estudados a partir da propriedade régia”, in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 1 (1980), pp. 153-204

-----, “Físicos e cirurgiões quatrocentistas. As cartas de exame”, *Imagens do mundo medieval*, Lisboa, Livros Horizonte, 1988

-----, *As confrarias medievais da região de Alcanena*, sep. do *Boletim do Centro de Estudos Históricos e etnológicos*, Ferreira do Zêzere, IV (1989)

-----, “Na ribeira de Lisboa, nos finais da Idade Média”, in *Um olhar sobre a cidade medieval*, pp. 61-75, Cascais, Patrimonia, 1996

GONÇALVES, Isabel Cristina, *As capelas em Braga na baixa Idade Média*, diss. de mestrado em História e Cultura medievais apres. à Universidade do Minho, Braga, 2001

GOÑI GAZTAMBIDE, José, “La capilla de los Eulates en San Miguel de Estella”, in *Homenage a José María Lacarra*, vol. 1, pp. 285-303, Pamplona, Gobierno de Navarra-Departamento de Educación y Cultura, 1986 (nº especial de *Principe de Viana*, ano XLVII (1986), anejo 3)

GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis., “Misas superticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la reforma”, *Miscelánea José Zunzenegui*, vol. 2, pp. 1-40, Vitoria, Ed. ESET – Seminario Diocesano, 1975

-----, “Las misas «artificiosamente ordenadas» en los misales y escritos renacentistas”, *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés. Colóquio Interdisciplinar*, ed. Francisco Ramos Ortega, pp. 281-196, Roma, 1979

GONZALEZ RUIZ, Manuel, “Las capelanías españolas en su perspectiva historica”, *Revista Española de derecho canonico*, vol. V, nº 14 (Maio-Agosto de 1950), pp. 475-501

GOODICH, Michael, “Miracles and disbelief in the late Middle Ages”, *Mediaevistik*, I (1988), 23-38

GORDON, Peter, MARSHAL, Steve, “Introduction”, *The Place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, dir. Peter Gordon, Steve Marshal, pp. 1-16, Cambridge, CUP, 1999

GORINO-CAUSA, M., *Il «favor piae causae» nelle disposizioni «pro anima» second il diritto canonico ed il diritto ecclesiastico dello Stato*, Turim, G. Giappichelli Ed., 1937

GOULÃO, Maria José, “Figuras do Além. A escultura e a tumulária”, in *História da Arte portuguesa*, dir. Paulo Pereira, vol. II, pp. 157-169, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995

GOUVEIA, António Camões, “A sacramentalização dos ritos de passagem”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, coord. João Francisco Marques, A. Camões Gouveia, pp. 529-557, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

GRAÇA, A. Santos, “A crença do poveiro nas «almas penadas»”, in *Homenagem a Martins Sarmiento. Miscelânea de estudos em honra do investigador vimaranense no centenário do seu nascimento (1833-1933)*, pp. 360-363, Guimarães, Socieade Martins Sarmiento, 1933

GREGÓRIO, Rute Dias, “Configurações do patrocínio religioso de um ilustre açoriano do século XVI, o 1º Provedor das Armadas, Pero Anes do Canto”, *Arquipélago. História*, 2ª s., III (1999), pp. 29-44

-----, “Algumas considerações sobre a socialidade nas Ilhas. Pero Anes do Canto e os Corte-Real (1505-1518)”, *Arquipélago – História*, 2ª s., VI (2002), pp. 33-51

GREVET, René, “L’élection de sepulture d’après les testaments audomarois de la fin du XVe. siècle”, *Revue du Nord*, t. LXV, n° 257 (avril-juin 1983), pp. 353-360

GRILLO, Fernando, *Nicolau de Chanterene e a afirmação da escultura do Renascimento na Península Ibérica (c. 1511- 1551)*, vol. 1, diss. de doutor. apres. à FLUL, Lisboa, 2000.

GROSSI, Paolo, “Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico”, *Annali di storia del diritto*, II (1958), pp. 229-331

-----, *L’ordine giuridico medievale*, 2ª ed., Roma-Bari, Laterza, 1996

-----, “«Aequitas canonica»”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXVII (1998), pp. 378-390

-----, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bolonha, Il Mulino, 2000

GSCHWEND, AnneMarie Jordan, “A Habusburg relic for the monastery of Valbemfeito, Óbidos”, *Póvoa do Varzim. Boletim Cultural*, vol. 26 (1989), n° 2, pp. 573-591

GUERREAU-JALABERT, Anita, “Caritas y don en la sociedad medieval occidental”, *Hispania*, vol LX/I, núm 2004 (2000), pp. 27-62

GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, s.l., Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura, 1998

GUIMARÃES, J. G. d’Oliveira, “Festas anuais da Câmara de Guimarães (notas históricas)”, *Revista de Guimarães*, XXI (1904), pp. 20-34

GUREVIC, A. J., "O mercador", *O homem medieval*, dir. Jacques Le Goff, pp. 165-189, Lisboa, Presença, 1989

GUSMÃO, Armando de, *Subsídios para a história da Santa Casa da Misericórdia de Évora*, 1ª parte, Évora, s.n., 1958.

HAMBURGER, J., "The visual and the visionary: the image in late medieval monastic devotions", *Viator*, 20 (1989), pp. 161-182

-----, *Nuns as artists. The visual cultural of a medieval convent*, Berkeley, Londres/ Univ. of North Carolina Press, 1997

HAMON, Philippe, "Entre salut et statut: la situation sociale des grands officiers de finance au miroir de leur comportement religieux (fin du XVe. et première moitié du XVIe. siècle)", in *Religion et société urbaine au Moyen-âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, ed. J. Chiffolleau, P. Boucheron, pp. 445-461, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2000

HARDISON, O. B., *Christian rite and christian drama in the Middle Ages. Essays on the origin and early history of modern drama*, Londres e Baltimore, The John Hopkins Press, 1965

HARPER-BILL, Christopher *The pre-Reformation Church in England (1400-1530)*, ed. revista, Londres/ Nova Iorque, Longman, 1996

HEATH, Peter, "Urban piety in the later Middle Ages: the evidence of Hull wills", in *The Church, politics and patronage in the fifteenth century*, ed. Barrie Dobson, pp. 209-234, Gloucester / N. Iorque, 1984

HEFFERNAN, Thomas, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, N. Iorque/ Oxford, Oxfor U.P., 1992

HENRIET, Patrick, "Mort sainte et mort des blasphémateurs à Fleury-sur-Loire (XIe.-XIIe. siècle). Quelques jalons pour une anthropologie de la parole au Moyen-Âge", *La mort en Europe médiévale et moderne*, dir. M. Derwich, pp. 135-148, Varsóvia, 1997

-----, *La parole et la pierre au M. Âge. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe. et XIIe. siècles*, Bruxelas, De Boeck et Lercier, 2000

HESBERT, R. J., "Les trentains grégoriens sous forme de cycles liturgiques", *Révue Bénédictine*, t. LXXXI (1971), pp. 108-122

HESPANHA, António Manuel, *História das instituições- épocas medieval e moderna*, Coimbra, Livr. Almedina, 1982

-----, *Poder e instituições no Antigo Regime. Guia de Estudo*, Lisboa, Cosmos, 1992

-----, “Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna”, *Análise Social*, vol. XXVIII (123-124), 1993 (4º-5º), pp. 951-973

HICKS, Michael, “Chuntries, obits and almshouses: the Hungerford foundations 1325-1478”, in *The church in pre-Reformation England. Essays in honour of F. R. H. Du Boulay*, ed. Caroline Barron, Ch. Harper-Bill, pp. 123-142, Woodbridge, The Boydell Press, 1985

-----, “The piety of Margaret, Lady Hungerford (d. 1478)”, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 38, nº 1 (Janº 1987), pp.19-38

*Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, dir. G. Le Bras, J. Gaudemet, 18 tomos, Paris, Sirey/ Cujas, 1965-1996

HOMEM, A. L. Carvalho, *O Desembargo Régio, (1320-1433)*, Porto, INIC, 1990

-----, “Conselho real ou conselheiros do rei? A propósito dos “privados” de D. João I”, *Portugal nos finais da Idade Média: estado, instituições, sociedade política*, pp. 221-278, Lisboa, Livros Horizonte, 1990

HOMEM, António Pedro Barbas, *A lei da liberdade. Volume I. Introdução histórica ao pensamento jurídico. Épocas medieval e Moderna*, Cascais, Principia, 2001

HORROX, Rosemarie, “Luz e fogueiras”, *Acquae Flaviae*, 1 (Janº-Jun. 1989), pp. 47-56

HUBERT, Étienne, “Election de sépulture et fondation de chapelle funéraire à Rome au XVe. siècle: donation et concession de l'espace sacré”, in *La Parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, ed A. Paravicini Bagliani, Véronique Pasche, pp. 209-227, Roma, Herder, 1995

HUGHES, Jonathan, *Pastors and visionaries. Religion and secular life in late medieval Yorkshire*, Woodbridge, The Boydell Press, 1988

HUMFRESS, Caroline, “A new legal cosmos: late roman lawyers and the early medieval church”, in *The medieval world*, ed. P. Linehan, J. L. Nelson, pp. 557-575, Londres/ N. Iorque, Routledge , 2001

HURT, Jethro, “The early ownership of the Hennessy hours”, *Scriptorium*, t. XXVII (1973), pp. 43-47

IMBERT, Jean, *Les hôpitaux en droit canonique (du décret de Gratien à la sécularisation de l'administration de l'Hôtel-Dieu de Paris en 1505)*, Paris, J. Vrin, 1947

-----, *La coutume en droit canonique. L'exemple hospitalier*, Coimbra, s.n., 1983 (separ.do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra)

*In August Company. The collections of the Pierpont Morgan Library*, Nova Iorque, The Pierpont Morgan Lib., 1993

INFANTES FLORIDO, J. A., “San Agustín y la cuota de libre disposición”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXX (1960), pp. 89-112

*Isabelle du Portugal, duchesse de Bourgogne (1397-1471). Catalogue de l'Exposition*, Bruxelles, Ed. Bibliothèque Royale Albert Ier., 1991

JANNACCONE, Costantino, “Cappelania”, *Nuovissimo digesto italiano*, pp. 939-944, Turim, UTET, 1958

JORGE, Ana Maria, “Episcopologio”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, pp. p. 131-146, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

JULLIAND, Amicie, *L'influence du nominalisme sur l'expérience juridique médiévale, entre personnalité et personne juridique*, Paris, ed. A., 1998

KAGAN, R., *Lawsuits and litigants, 1500-1700*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1981

KANTOROWICZ, E., *The king's two bodies. A study of political theology*, 6<sup>a</sup> ed., Princeton, Princeton UP, 1981

-----, “Mourir pour la patrie (*Pro Patria Mori*) dans la pensée politique médiévale”, *Mourir pour la patrie et autres textes*, apres. Pierre Legendre, pp. 105-141, Paris, PUF, 1984

KLANICZAY, Gábor, “*Miraculum y maleficium*. Algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Media en Europa Central”, *Mediaevalia*, 11 (1994), pp. 38-62

KLAPISH-ZUBER, Christiane, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éditions de L'EHESS, 1990

-----, “Le corps de la parenté”, *Micrologus*, I (1993), pp. 43-60

KLEINBERG, Avid, *Prophets in their own country. Saints and the making of sainthood in the late Middle Ages*, Chicago/ Londres, U. Chicago P., 1992

KOZIOL, G., *Begging pardon and favour: ritual and political order in early medieval France*, Ithaca, Cornell U.P., 1992

KREIDER, Alan, *English chantries. The road to dissolution*, Cambridge (MA), Harvard U. P., 1979

KREN, Thomas, “Da Costa hours”, in *Illuminating the Renaissance. The triumph of flemish manuscript painting in Europe*, ed. Th. Kren e S. McKendrick, pp. 450-451, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003



KRUS, Luís, “Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos Nus”, *Studium Generale. Estudos contemporâneos*, nº 6 (1984), pp. 21-42

-----, “Crónica da Conquista do Algarve”, *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, org. e coord. G. Lanciani e G. Tavani, p. 176, Lisboa, Caminho, 1993

KRYNEN, Jq., “«Le mort saisit le vif». Génèse médiévale du principe de l’instantanéité de la succession royale française”, *Journal des Savants*, Jul.-Dez. 1984, pp. 187-221

KÜMIN, Beat: v. BURGESS, Clive.

LA SELLE, Xavier de, *Le service des âmes à la Cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIIIe. au XVe. siècle*, Paris, École des Chartes, 1995.

LADURIE, Emmanuel Le Roy, *Montaillou. Cathars and Catholics in a French village, 1294-1324*, 3ª ed., Londres, Penguin Books, 1990

LANDHINGHAM, Martha Van, “The dying and the dead in Gratian’s Decretum”, *Comitatus. A journal of medieval and renaissance studies*, 24 (1993), pp. 61-78

LANGHANS, Franz-Paul, *As corporações dos ofícios mecânicos em Lisboa*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1943-1946

LAUWERS, Michel, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe.-XIIIe. siècles)*, Paris, Beauchesne, 1996

LE BRAS, G., *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, 1e. partie, Paris, Bloud & Gay, 1964 (vol. 12, t.1 de *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours*, dir. A. Fliche, V. Martin)

LE GOFF, Jq., *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981

LECLERCQ, Jean, “Dévotion privée, piété populaire et liturgie ao moyen âge”, *Études de pastorale liturgique*, pp.149-173, Paris, Le Cerf, 1944

LEFEBVRE, Charles, “Aequitas canonica”, in *Histoire du droit et des institutions de l’Église en Occident*, dir. G. Le Bras, J. Gaudemet, t. VII, pp. 406-420, Paris, Sirey, 1965

LEITE, José, *Santos de cada dia*, 3ª ed., Braga, A. O., 1987

LEMAITRE, Nicole, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Paris, Cerf, 1988

LEONARDI, Claudio, “Devozione privata e devozione liturgica nel Medioevo”, *Pregare nel segreto. Libri d’ore e testi di spiritualità nella tradizione cristiana*, pp. 7-13, Roma, Ed. di Luca, 1994

LETT, Didier, "Comment attirer la justice divine? Invocations et promesses dans les récits de miracles des XIIe-XIVe. siècles", *Les rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen-Âge*, dir. Claude Gauvard, pp. 63-72, Paris, Le Léopard d'Or, 2000

LIMA, A. C. Pires de, *As lendas. O santo preto. Processo popular de canonização*, Porto, s.n., 1946

-----, "As oliveiras", in *Estudos etnográficos, filológicos e históricos*, vol. 6, pp. 135-311, Porto, Junta de Província do Douro Litoral, 1951

LIMA, Durval Pires de, *História dos Mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa*, 2 vols., Lisboa, Câmara Municipal, 1950-1952

LITTLE, Lester Little, *Benedictine maledictions: liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca, Cornell U.P., 1993

LOBRICHON, G., *La religion des laïcs en Occident (XIe-XVe. siècles)*, Paris, Hachette, 1994

LOPES, Carlos da Silva, "O doador pintado no retábulo da capela de S. João Baptista em S. Francisco do Porto", *O Porto e os Descobrimentos*, pp. 191-203, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1972

LOPES, Fernando Félix, "Lembranças avulsas da Livraria do Convento de S. Francisco de Xabregas", *Itinerarium*, ano 24, nº 94 (Janeiro-Março 1978), pp. 30-54

-----, "Fontes narrativas e textos legais para a história da Ordem Franciscana em Portugal", reed. in *Colectânea de Estudos de História e Literatura*, vol. I, pp. 1-269, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1997

LOPES, Sebastiana Pereira, *O Infante D. Fernando e a nobreza fundiária de Serpa e Moura (1453-1470)*, Beja, Câmara Municipal de Beja, 2003

LORCIN, Marie-Thérèse, "Les clauses religieuses dans les testaments du plat pays lyonnais aux XIVe. et XVe. siècles", *Le Moyen Âge*, 4e. s., t. LXVIII, 1972, pp. 287-323

-----, "Choisir un lieu de sépulture", in *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, dir. Danièle Alexandre-Bidon, Cécile Treffort, pp. 245-252, Lyon, Presses Universitaires de Lyon/ Association des amis des bibliothèques de Lyon, 1993

-----, "Le testament", in *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, dir. Danièle Alexandre-Bidon, Cécile Treffort, pp. 144-154, Lyon, Presses Universitaires de Lyon/ Association des amis des bibliothèques de Lyon, 1993

LOUIS, Sara, "Funérailles et rites funéraires dans le diocèse de Limoges entre 1220 et 1520", *Ethnologia*, 9 (1979), pp.23-31

LUBAC, Henri de, *Corpus mysticum: l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier, 1948

MAGNIN, Étienne, "Indulgencies", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. VII, t. II, cols. 1594-1636, Paris, Letouzey et Ané, 1927

MALDONADO Y FERNANDÉZ DEL TORCO, José, *Herencias a favor del alma en el derecho español*, Madrid, Ed. Revista de Derecho privado, 1944

-----, "Las causas pias ante el derecho civil", *Revista Española de Derecho Canonico*, V (1950), pp. 449-474

MÂLE, Émile, *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen-âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris, Libr. Armand Colin, 1969

MALTEZ, José Adelino, "O Estado e as instituições", in *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. V, coord. João Alves Dias, pp. 336-412, Lisboa, Ed. Presença, 1998

MARANDET, Marie-Claude, *Le souci de l'au-delà: la pratique testamentaire dans la région toulousaine (1300-1450)*, 2 vols., Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998

MARQUES, A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa. Aspectos de vida quotidiana*, 5ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1987

-----, "Lisboa", *Atlas das cidades medievais portuguesas (séculos XII a XV)*, p. 55, Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova, 1990

-----, *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. IV, Lisboa, Presença, 1987

-----, "A cidade na Baixa Idade Média", *O Livro de Lisboa*, coord. Irisalva Moita, pp. 89-113, Lisboa, Livros Horizonte, 1994

-----, "As finanças", in *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. V, coord. João Alves Dias, pp. 249-254, Lisboa, Ed. Presença, 1998

MARQUES, João Francisco, "Livros litúrgicos: missais, breviários, ofícios e rituais", in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, coord. João Francisco Marques, A. Camões Gouveia, pp. 426-432, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

MARQUES, José "O arcebispo D. Jorge da Costa e as impressões flavienses do Sacramental e do Tratado de confissom", *Revista Aquae Flaviae*, 1 (Jan.-Jun. 1989), pp. 23-45

-----, “Património e rendas da Colegiada de Guimarães em 1442”, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. II, pp. 213-237, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

-----, “A Colegiada no priorado de D. Afonso Gomes de Lemos (1449-1487)”, *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. II, pp. 239-323, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

-----, “A confraria de S. Domingos de Santarém”, *Actas do III Encontro sobre história dominicana*, vol. III, t. 2 (1986), pp. 55-80

-----, «*Tratado de confissom*»: novos dados para o seu estudo, Vila Real, BPADVR- IPPC, 1986

-----, *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, IN-CM, 1988

-----, “O Príncipe D. João (II) e a recolha das pratas das igrejas para custear a guerra com Castela”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 1, pp. 201-219, Porto, UP/ CNCDP, 1989

-----, “Legislação e prática judicial como fonte de tensões entre D. João I e a Igreja”, *Revista de História*, X (1990), pp. 37-45

-----, *A geração de Avis e a Igreja no século XV*, Porto, s.n., 1994 (sep. de *Revista de Ciências Históricas*, IX, Universidade Portucalense, 1994)

-----, *Santa Maria da Oliveira, centro nacional de peregrinações*, Braga, 1994 (sep. de *Santuário de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Penha. Simpósio mariológico. Actas*)

MARSHAL, Steve: v. GORDON, Peter.

MARTA, Teodósio de Santa, *Elogio Histórico da illustrissima e excellentissima Casa de Cantanhede Marialva*, Lisboa, Off. de Manoel Soares Vivas, 1751

MARTINDALE, Andrew, “Patrons and minders: the intrusion of the secular into sacred spaces in the late Middle Ages”, in *The church and the arts*, ed. Diane Wood, pp. 143-178, Oxford, Basil Blackwell Publ., 1992.

MARTINS, Armando, *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003

MARTINS, Fernando, *A Colegiada de Santa Cruz do Castelo e a capela de D. Isabel de Sousa*, diss. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, Porto, 1996

MARTINS, Mário, *Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias*, Negrelos, Mosteiro de Singeverga, 1951

-----, “«O Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira» de Afonso Peres”, *Revista de Guimarães*, vol. LXIII, 1953, pp. 83-132 [e versão deste artigo em separata: Guimarães, s.n., 1953, pois contém aditamentos]

-----, “O teatro sagrado na legislação dos sínodos medievo-portugueses”, *Estudos de literatura medieval*, pp. 505-518, Braga, Livraria Cruz, 1956

-----, “O «Penitencial» de Martim Pérez, em medievo-português”, in *Lusitania Sacra*, t. II (1957), pp.57-110

-----, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2ª ed., Lisboa, Brotéria, 1957

-----, “Trintários”, *Lusitania Sacra*, IV (1959), pp. 131-154

-----, “As orações que D. Duarte acrescentou ao seu livro de horas”, *Brotéria*, vol. LXVIII (1959), pp. 256-260

-----, “Gil Vicente e o texto dos livros de horas”, *Colóquio-Letras*, 3 (Setembro 1971), pp. 28-36

-----, *Guia Geral das Horas d’el-Rei D. Duarte*, Lisboa, Edit. «Brotéria», 1971

-----, “Canções marianas musicadas nos autos vicentinos”, *Didaskalia*, 7 (1977), pp. 399-430

-----, *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979

-----, “Pais e filhos no *Leal Conselheiro*”, *Estudos de cultura medieval*, vol. III, pp. 199-206, Lisboa, Brotéria, 1983

MARTINS, Miguel, “Entre a gestão e as ingerências: a administração hospitalar municipal da Lisboa de Quatrocentos”, in *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Carlos Amado, Luís Mata, pp. 120-131, Santarém, Câmara Municipal, 2000

MATA, Luís, “O rosto do bem. Apontamentos para o estudo da confraria de Santa Maria de Palhais no final da Idade Média (1422-1500)”, in *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Carlos Amado, Luís Mata, pp. 82-107, Santarém, Câmara Municipal, 2000

-----, *Ser, ter e poder. O hospital do Santo Espírito de Santarém nos finais da Idade Média*, Leiria, Ed. Magno / Câmara Municipal de Santarém, 2000

MATOS, Manuel Cadafaz de, “Testemunhos de comunicação (no papel e na pedra) em louvor do padroeiro da Ordem de Santiago: o caso do Códice de Beja de 1474”, *As ordens militares em Portugal e no sul da Europa*, coord. de Isabel Fernandes e Paulo Pacheco, pp. 489-542, Lisboa, Colibri / Câmara Municipal de Palmela, 1997

MATTOSO, José, “Apresentação”, in Duarte Galvão, *Crónica de EL-Rei D. Afonso Henriques*, re-impressão da ed. de Tomás da Fonseca, pp. VI-XI, Lisboa, IN-CM, 1986

-----, “O arquivo e a identificação”, *A escrita da História. Teoria e métodos*, pp. 79-88, Lisboa, Estampa, 1988

-----, “Os arquivos oficiais e a construção social do passado”, *A escrita da História. Teoria e métodos*, pp. 89-99, Lisboa, Estampa, 1988

-----, “A realeza de Afonso Henriques”, *Fragmentos de uma composição medieval*, pp. 213-232, Lisboa, Estampa, 1987

-----, “Duarte Galvão” in *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, org. e coord. G. Lanciani e G. Tavani, pp. 225-226, Lisboa, Caminho, 1993

-----, “O poder e a morte”, *Anuario de Estudios Medievales*, 25 (1995), pp. 395-427

-----, “O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa”, *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, dir. José Mattoso, pp. 201-15, Lisboa, Ed. João Sá da Costa, 1996

-----, “Sobre o pranto épico castelhano”, in *A memória dos Afectos-Homenagem da cultura portuguesa ao Prof. Giuseppe Tavani*, pp. 115-127, Lisboa, Ed. Colibri, 2001

MATZ, J.-M., “Chapellenies et chapelains dans le diocèse d’Angers (1350-1550): éléments d’enquête”, *Revue d’Histoire Écclesiastique*, t. XCI (1996), pp. 371-397

MAURÍCIO, Carlos Coelho, “Na manhã fértil – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, *Ler História*, 18 (1989), pp. 3-28

MAURÍCIO, Rui, “Do ponto de vista do emblema manuelino”, *Póvoa do Varzim. Boletim Cultural*, vol. 26 (1989), nº 2, pp. 521-532

MELLONI, Alberto, *Innocenzo IV. La concezione e l’esperienza della Cristianità como «regimen unius personae»*, Génova, Marietti, 1990

-----, “Ecclesiologia ed istituzioni. Un aspetto della concezione della Cristianità in Innocenzo IV”, *Proceedings of the 8th International Congress of medieval canon law*, ed. S. Chodorow, pp. 285-307, Città del Vaticano, BAV, 1992

MENDONÇA, Manuela, *D. Jorge da Costa “Cardeal de Alpedrinha”*, Lisboa, Colibri, 1991

MÉRINDOL, Ch. de, “Les monuments funéraires des deux maisons d’Anjou, Naples et Provence”, *La mort et l’au-delà en France méridionale (XIIe.-XVe. siècle)*, pp. 435-474, Toulouse, Privat, 1998

MERTES, Kate, *The English noble household, 1250-1600. Good governance and politic rule*, Londres, Basil Blackwell, 1988

MICHAUD-QUENTIN, P., «Universitas». *Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-âge latin*, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1970

MIDDLETON-STUART, Judith, *Inward purity and outward splendour. Death and remembrance in the deanery of Dunwich, Suffolk, 1370-1547*, Woodbridge, The Boydell Press/ The Centre of East Anglian Studies, 2001

MILHOU, Alain, “De la destruction de l’Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques”, *Études sur l’impact culturel du Nouveau Monde. Séminaire interuniversitaire sur l’Amérique espagnole coloniale*, t. 1, pp. 25-47 e t. III, pp. 11-55, Paris, L’Harmattan, 1981-1983

-----, “De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur”, *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique*, ed. Jq. Fontaine e Ch. Pelistrandi, pp. 685-383, Madrid, Casa de Velázquez, 1992

MILLET, Hélène, “Entre l’Église et l’État: l’image du corps”, *A génese do Estado moderno no Portugal medievo (séculos XIII-XV)*, coord. A. L. Carvalho Homem, Maria Helena C. Coelho, pp. 371-410, Lisboa, UAL Editora, 1999

MINGUÉNS, Maria Isabel, *O tombo do Hospital e Gafaria do Santo Espírito de Sintra*, Cascais, Patrimonia, 1997

MITRE FERNÁNDEZ, E., “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las prostimerías en el Occidente medieval”, in *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, ed. Jaume Aurell Cardona e Julia Pavon, pp. 27-48, Pamplona, EUNSA, 2002

MOLÉNAT, J. -P., “La volonté de durer: majorats et chapellenies dans la pratique tolédane des XIIIe.-XVe. siècles”, *En la España medieval, V- Estudios en memoria del Prof. D. Claudio Sanchez-Albornoz*, vol. II, pp.683-696, Madrid, Univ. Complutense, 1986

MONTEIRO, J. Gouveia, *Fernão Lopes, texto e contexto*, Coimbra, Livr. Minerva, 1988

MONTEIRO, Maria Helena M., *A chancelaria régia e os seus oficiais (1464-1465)*, diss. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, 1997

MORAES, Maria Adelaide Pereira de, “Capelas vinculadas na Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira”, *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. II, pp. 451-480, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

MORATO, Francisco Trigo de Aragão, “Memória sobre os chanceleres-mores dos reis de Portugal”, *Memórias da Real Academia das Sciencias de Lisboa*, vol. XII, p. II, pp. 91-107

MORENO, H. Baquero, *A batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico*, 2 vols., Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1978-1980

-----, “Um fidalgo minhoto de ascendência galega: Leonel de Lima”, *I Colóquio Galaico-Minhoto*, vol. 1, pp. 259-274, Ponte de Lima, Associação Cultural Galaico-Minhota, 1981

-----, “Rui da Cunha, D. Prior da Colegiada de Guimarães e a política do seu tempo”, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. V, pp. 171-182, Guimarães, Comissão Organizadora, 1982

-----, *Os itinerários de el-rei D. João I*, Lisboa, ICALP, 1988

MORGANSTERN, Anne McGee, “The tomb as a prompter for the chantry: four examples from Late Medieval England”, in *Memory and the medieval tomb*, eds. Elisabeth Valdez del Alamo, C.S. Pendergast, pp. 81-89, Aldershot (UK)/ Vermont (USA), Ashgate, 2000

MORRIS, Colin, “Martyrs on the field of battle before and during the First Crusade”, in *Martyrs and martyrologies*, ed. Diana Wood, pp. 93-104, Cambridge, Blackwell Publ., 1993

MOSER, F. Mello, *Liturgia e iconografia na interpretação do «Auto da Alma»*, Coimbra, s.n., 1962 (sep. da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III s., nº 6 (1962))

MOTA, Eugénia Pereira da, *Do «Africano» ao «Príncipe Perfeito» (1480-1483). Caminhos da burocracia régia*, 2 vols., diss. de mestrado em História Medieval apres. à FLUP, Porto, 1989

MOTA, João Paulo, *A tomada de Lisboa em textos dos séculos XII a XV*, diss. de mestrado em Liter. Port. apres. à FLL, dact., Lisboa, 2001

MUÑOZ-FERNANDEZ, Ángela, “La palabra, el cuerpo y la virtud, urdidumbres de la «auctoritas» en las primeras místicas y visionaria castellanas”, in *Las sabias mujeres: educación, saber y autoria (siglos III-XVII)*, dir. Maria del Mar Graña Cid, vol. 1, pp. 295-318, Madrid, Assoc. Cultural Al-Mudayna, 1994

MURGA Y GENER, J.L., “El testamento en favor de Jesus Cristo y de los santos en el derecho romano postclássico y justiniano”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXV (1965), pp. 357-420

-----, “La continuidad «post-mortem» de la fundación cristiana”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, t. XXXVIII (1968), pp. 481-551

MURPHY, Margaret “The high cost of dying: an analysis of *pro anima* bequests in medieval Dublin”, in *The church and wealth*, ed. W. J. Sheils, Diana Wood, pp. 111-122, Londres, Basil Blackwell, 1987

NASCIMENTO, Aires A. do, “Língua portuguesa e mediações religiosas”, pp.89-90, *Icalp. Revista*, 14 (Dezembro 1988), pp. 82-99



-----, “As livrarias dos Príncipes de Aviz”, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 265-287

-----, “A tradução portuguesa da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia: obra de príncipes em «serviço de Nosso Senhor e proveito comum»”, *Didaskalia*, vol. 29 (1999), pp. 563-587

-----, “Literatura religiosa. I. Época medieval”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. III, pp. 113-125, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001

NASSIET, Michel, “Signes de parenté, signes de seigneurie: un système idéologique (XVe.-XVIe. siècles)”, *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, 68 (1991), 175-232

-----, “Nom et blason. Un discours de la filiation et de l’alliance (XIVe.-XVIIIe. siècle)”, *L’Homme*, 129 (Janº-Março 1994), XXXIV (1), pp. 5-30

-----, *Parenté, noblesse et états dynastiques, XVe.-XVIe. siècles*, Paris, Éd. de l’Ecoles des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000

NAZ, R., “Cardinalis”, *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. II, col.1345, Paris, Letouzey et Ané, 1937

-----, “François Zabarella ou De Zabarellis”, *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. V, col.901, Paris, Letouzey et Ané, 1953

-----, “Commutation de legs pieux”, *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. 3, cols. 1181-1182, Paris, Letouzey et Ané, 1942

NICOLINI, Ugo, *La proprietà, il principe, e l’espropriazione per pubblica utilità. Studi sulla dottrina giuridica intermedia*, Milão, Giuffrè, 1940

NOGUEIRA, Bernardo Sá, *Lourenço Eanes, tabelião de Lisboa (1301-1332). Reconstrução e análise do seu cartório*, diss. de mestrado em Paleografia e Diplomática apres. à FLUL, Lisboa, 1988

NOGUEIRA, José Mª A., “Algumas notícias acerca dos hospitais existentes em Lisboa e suas proximidades, antes da fundação dos Hospital de Todos os Santos – 15 de Maio de 1492”, *Esparsos. Arqueologia, etnografia, bibliografia e história*, pp.115-116, Coimbra, Imprensa da Univ., 1934

NUNES, Eduardo, “Política hospitalar de D. Duarte: achegas vaticanas”, in *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. II, pp. 685-698, Lisboa, IAC, 1973

OJETTI, B., “Capellania”, *Rerum moralium et iuris pontificii*, 3ª ed., vol. I, cols. 569-574, Roma, Ex Officina Polygraphica Ed., 1911-12

OLIVAL, Fernanda, comunicação apres. ao “IV Colóquio sobre Ordens Militares”, Palmela, 2002 (no prelo)

OLIVEIRA, A. Barroso de, *Vontades pias*, Vila Real, s. n., 1959

OLIVEIRA, Luís Filipe, “Entre história e memória: os Coutinhos e a expansão quatrocentista”, *Anais de História de Além-Mar*, II (2001), pp. 115-126

OLIVEIRA, Miguel, “Livros litúrgicos de Évora”, in *Lusitania Sacra*, VI (1962/63), pp. 263-274

-----, “Os Próprios litúrgicos de Portugal”, in *Lenda e História*, pp. 185-208, Lisboa, União Gráfica, 1964

OREY, Leonor d’, e SILVA, Nuno Vassallo e, *Relíquias e relicários – Museu Nacional de Arte Antiga*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1996

ORMOND, W. M., “The personal religion of Edward III”, *Speculum*, 64 (4), Outubro 1989, 849-877

OURLIAC, Paul, “Science politique et droit canonique au XVe. siècle”, *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del Primo Congresso Intern. della Società Italiana di Storia del Diritto*, pp. 497- 521, Florença, Leo S. Olschki Ed., 1966

-----, “L’Église et les laïcs à la fin du Moyen Âge: étude de droit canonique”, in *Études d’histoire du droit médiéval*, vol. II, pp. 607-620, Paris, A. et J. Picard, 1979

-----, “Souveraineté et lois fondamentales dans le droit canonique du XVe. siècle”, *Études d’histoire du droit médiéval*, vol. II, pp. 553-565, Paris, A. et J. Picard, 1979

PAIVA, José Pedro, “A Igreja e o poder”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, coord. João Francisco Marques, A. Camões Gouveia, pp. 135-185, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, “Introdução”, pp. 14 ss, in *Antes da Fundação das Misericórdias*, pp. 7-20, vol. II de *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, coord. J. P. Paiva, Lisboa, União das Misericórdias Portuguesas, 2003

PALAZZO, Éric, *Liturgie et société au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 2000

PALLARES, M<sup>a</sup> del Carmen, PORTELA, Ermelindo, “Los espacios de la muerte”, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 31-50, Santiago de Compostela, Universidad, 1992

PANIZZO ORALLO, Santiago, *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)*, Pamplona, Universidad, 1975

PARAVY, Pierrette, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (v. 1340- v. 1530)*, 2 vols., Roma, École française de Rome, 1993

PAREJO DELGADO, Maria Josefa, “Costumbres mortuorias recogidas en los testamentos ubetenses de fines de la Edad Media”, in *Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía- las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*, ed. José E. López de Coca Castañer, Angel Galán Sánchez, pp. 319-334, Málaga, Unversidad, 1991

PAVIOT, Jean, *Portugal et Bourgogne au XVe. siècle*, Lisboa/ Paris, CNCDP/ Centre Culturel C. Gulbenkian, 1995

PAXTON, Frederick S., *Christianizing death. The creation of a ritual process in Early Medieval Europe*, Ithaca, Cornell U. P., 1990

-----, *Liturgy and anthropology: a monastic death ritual of the eleventh century*, Missoula, St. Dunstan's Press, 1993

PÉGEOT, Pierre, “La noblesse comtoise devant la mort à la fin du Moyen Âge”, *Francia*, 11 (1993), pp. 303-318

PEIXOTO, Pedro (*et al.*), *Arquivos de família. Organização e descrição*, Vila Real, UTAD/ Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Vila Real, 1996

PENTEADO, Pedro Penteado, “Confrarias portuguesa na Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação”, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. VII (1995), pp. 15-32

-----, “Confrarias”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, pp.459-470, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, “Confrarias”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, coord. João Francisco Marques, A. Camões Gouveia, pp. 323-334, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----: ver ROSA, Maria de Lurdes.

PEREIRA, Armando, “O Infante D. Fernando de Portugal, senhor de Serpa (1218-1246). História da vida e da morte de um cavaleiro andante”, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. 10 (1998), pp. 95-121

-----, *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2003

PEREIRA, Fernando António Baptista, *Arte portuguesa da Época dos Descobrimentos*, s. l., C.T.T., 1996

PEREIRA, Isaiás da Rosa, em “O Hospital do Espírito Santo da Vila da Castanheira”, in *Do tempo e da história*, vol. IV, pp. 53-95

-----, “A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses”, *Lusitania Sacra*, X (1978), pp. 37-74

PEREIRA, João Cordeiro, “A estrutura social e o seu devir”, in *Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. V, coord. João Alves Dias, pp. 276-336, Lisboa, Ed. Presença, 1998

PEREIRA, Luís Gonzaga Pereira, *Monumentos sacros de Lisboa em 1833*, Lisboa, BN, 1927

PEREIRA, Paulo, “O convento do Carmo”, in *O Livro de Lisboa*, coord. Irisalva Moita, pp. 129-138, Lisboa, Livros Horizonte, 1994

PERETTO, Licinio M., “Giuda Taddeo”, *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VI, col. 1152-55, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1965

PÉTRIDES, S.: v. CABROL, F.

PETRUCCI, A., “Potere, spazi urbani, scritture esposte: proposte ed esempi”, *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, pp. 85-97, Roma, École française de Rome, 1985

PEYTAVIE, Charles: v. FOURNIÉ, Michele.

PFAFF, R. W., “The English devotion of St. Gregory's trental”, *Speculum*, XLIX (1979), pp. 75-90

PICARD, E., “La dévotion de Philippe le Hardi et de Marguerite de Flandre”, *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon*, 4e. s., t. XII (1910-1913), pp. 1-116

PIMENTA, M<sup>a</sup> Cristina, *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média. O governo de D. Jorge*, Palmela, Câmara M.P., 2002

PINA, Isabel Castro, “Linhagem e Património. Os Senhores de Melo na Idade Média”, *Penélope*, n<sup>o</sup> 12 (1993), pp. 9-26

-----, “Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV”, in *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, dir. José Mattoso, pp. 125-164, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1995

PINHO, Sebastião Tavares de, “O Infante D. Pedro e a «escola» de tradutores da corte de Avis”, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 129-153

PLATELLE, Henri, “Crime et châtiment à Marchiennes. Études sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les «Miracles de Sainte Rictrude (XIIe. s.)», *Sacris Erudiri*, 24 (1980), pp. 155-202

PORTELA, Ermelindo: v. PALLARES, M<sup>a</sup> del Carmen.

PRADALIÉ, Gérard, *O convento de S. Francisco de Santarém*, Santarém, Câmara Municipal, 1992

PRAT, Dominique Iogna, "La Croix, le moine et l'Empereur: dévotion à la Croix et théologie politique à Cluny autour de l'an Mil", in *Haut-Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, coord. Michel Sot, pp. 449-475, La Garenne-Colombes, Erasme/ Publidix, 1990

PRESTAGE, Edgar, "Crítica contemporânea da «Chronica de D. Manuel» de Damião de Goes", *Arquivo Histórico Português*, vol. IX (1914), pp. 345-378.

PRO RUIZ, Juan, "Las capelanías: familia, iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen", *Hispania Sacra*, 41 (1989), pp. 585-602

QUÉGNIER, Jean, *Recherches sur les chapellenies au Moyen-Âge*, Paris, École des Chartes, 1950 [resumo em *École Nationale des Chartes. Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1950*, pp. 97-100]

QUINTELA, Paulo Quintela, "Introdução", in Gil Vicente, *Auto de moralidade da embarcação do Inferno*, ed., estudo e notas de---, pp. IX-CXV, Coimbra, Atlântida, 1946

RAPOSO, Abrantes: ver APARÍCIO, Victor.

REAL, Manuel: ver BARROCA, Mário.

REBELO, Luís Sousa, *A concepção do poder em Fernão Lopes*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983

REDONDO, A., "La «Mesnie Hellequin» et la «Estantigua»: les traditions hispaniques de la «Chasse Sauvage» et leur resurgence dans le «Don Quichotte», *Traditions populaires et diffusion de la culture en Espagne (XVIe.-XVIIe. siècles)*, pp. 1-27, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1983

RÉGNIER-BOHLER, Danielle, "Les femmes et l'écrit: les systèmes textuels des mystiques médiévales", in *Sainte Claire et sa postérité*, dir. Jacqueline Gréal (et al.), pp. 43-60, Nantes, Comité du VIIIe. Centenaire de Ste. Claire, 1995

REINBURG, Virginia, "Prayer and the Book of Hours", in *Time sanctified: the Book of Hours in medieval art and life*, dir. Roger Wieck, pp. 39-44, N. Iorque, G. Braziller/The Walters Art Gallery, 1988.

-----, "Note on John Bossy, «Prayers»", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th s., 1 (1991), pp. 148-150.

-----, "Liturgy and the laity in late medieval and Reformation France", *Sixteenth century journal*, 23 (1992), pp. 926-947.

-----, "Hearing lay people's prayer", *Culture and identity in early Modern Europe (1500-1800): essays in honour of Nathalie Zemon Davis*, pp. 19-39, Ann Arbor, U. Michigan P., 1994

REIS, Sebastião Martins dos, *Na órbita de Fátima. Rectificações e achegas*, Évora, Ed. Centro de Estudos D. Manuel Mendes da Conceição Santos, 1958

REMENSNYDER, Amy, *Remembering kings' past: monastic foundation legends in medieval southern France*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, cop. 1995

RIAZA, Román, "Sobre la Peregrina y sus redacciones", *Anuario de Historia del Derecho Canonico*, vol. 7 (1930), pp. 168-182

RIBEIRO, Bartolomeu, "A Ordem Terceira Franciscana em Portugal", *Colectânea de Estudos*, 2ª s., ano IV, nº 1 (Janeiro 1953), pp. 66-87

RIBEIRO, Mário de Sampayo, *A igreja e o convento de Nossa Senhora da Graça, de Lisboa*, Lisboa, s.n., 1939

-----, "A propósito da inscrição sepulcral do fundador da ermida de Nossa Senhora da Oliveira, em Lisboa", *Olisipo*, 83 ano XXI (Setembro 1958), pp. 133-141

RIBEIRO, Victor, *A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (subsídios para a sua história)*, Lisboa, Typ. da Real Academia das Sc. de Lisboa, 1902

-----, *O arquivo da Misericórdia de Lisboa na Exposição Olissiponense de 1914*, Coimbra, Imprensa Univ., 1915

RICARD, Robert, "Du roi D. Duarte de Portugal a Ciro Alegría: la «Oración del Justo Juez», *Bulletin Hispanique*, t. LVI (1954), pp. 415-423

-----, "Pour l'étude de la prière magique du «juste juge» dans le monde hispano-portugais", in *Revista de Etnografia*, Porto, nº 11 (33-46)

-----, *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1970

RICHARDS, Marie, "Chapels and chantries in late medieval and early modern Besançon: the record book of Jean Ferreux, chaplain", *Journal of Medieval History*, 20 (1994), pp. 121-132

RICHÉ, Pierre, "La Bible et la vie politique dans le Haut Moyen-Âge", *Le Moyen-Âge et la Bible*, dir. P. Riché, G. Lobrichon, pp. 384-400, Paris, Beauchesne, 1984

RICHMOND, Colin, "The english gentry and religion, c. 1500", *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*, ed. Christopher Harper-Bill, pp. 121-150, Woodbridge, The Boydell Press, 1991

-----, "Religion", *Fifteenth-century attitudes: perceptions of late medieval England*, ed. Rosemary Horrox, 183-201, Cambridge, CUP, 1994

RIGHETTI, Mario, *Storia liturgica*, 3ª ed., 3 vols., Milão, Ed. Àncora, 1969

RIGON, Antonio, “S. Antonio da *Pater Padue* a *Patronus civitatis*”, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, pp. 65-76, Roma, École française de Rome, 1995

RILEY-SMITH, Jonathan, *The first crusaders, 1095-1131*, Cambridge U.P., 1997

RINGBON, Sixten, “Devotional images and imaginative devotions: the place of art in late medieval private piety”, *Gazette des Beaux-Arts*, ser. 6, t. 73 (1969), pp. 159-170

ROBERTI, Melchiorre, “«*Patria potestas*» e «*paterna pietas*». Contributo allo studio dell’influenza del Cristianesimo sul diritto romano”, *Studi in memoria di Aldo Albertoni*, a c. Pietro Ciapessoni, vol. I, pp. 257-270, Pádua, CEDAM, 1935

-----, “Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica”, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, vol. IV, pp. 37-82, Milão, Giuffrè, 1939

ROCHA, Pedro R., “Il sangue de Cristo nell’ambito delle tradizioni liturgiche portoghesi”, *Sangue e antropologie nella liturgia*, a c. di Francesco Vattioni, vol. III, pp. 1435-1450, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1984

RODRIGUES, Albertino, “Ecologia urbana de Lisboa na segunda metade do século XVI”, in *Análise Social*, VIII (1970), nº 29, pp. 96-115

RODRIGUES, Ana Maria, *Torres Vedras: a vila e o termo nos finais da Idade Média*, Lisboa, FCG – JNICT, 1995

RODRIGUES, Dalila, “A pintura no período manuelino”, *História da Arte em Portugal*, dir. Paulo Pereira, vol. II, pp. 199-277, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995

RODRIGUES, José Damião, *São Miguel no século XVIII. Casa, família e mecanismos de poder*, vol. 2, diss. de doutor. em História Moderna apres. à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 2000

RODRIGUES, Maria Teresa F. C., *Representações da morte e do Outro Mundo em Gil Vicente*, diss. de mestrado em estudos literários comparados apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1987

RODRIGUES, Maria Teresa, *Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV*, Lisboa, Câmara Municipal, s.d.

RODRIGUES, Martinho Vicente, “O Hospital de Jesus Cristo: um legado de João Afonso à terra que o viu nascer”, *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Carlos Amado, Luís Mata, pp. 65-69, Santarém, Câmara Municipal, 2000

RODRIGUES, Victor L. G., “Organização militar e práticas de guerra dos Portugueses em Marrocos no século XV, princípios do século XVI: sua importância como modelo referencial para a expansão portuguesa no Oriente”, *Anais de História de Além-mar*, vol. II (2001), pp. 157-168.

ROSA, José A. P. E., «*O mais representativo monumento*» da cidade de Faro, Faro, s.n., 1978

ROSA, Maria de Lurdes, “Imagem física, saúde mental e representação familiar. A exclusão dos deficientes à sucessão de morgadio (instituições, legislação, literatura jurídica)”, *Arqueologia do Estado. I Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, séculos XIII- XVIII*, vol. 2, pp. 1057-1097, Lisboa, História & Crítica, 1988

-----, “Quadros de organização do poder na Baixa Idade Média, Estrutura familiar, patrimónios e percursos linhagísticos de quatro famílias de Portalegre”, *A Cidade*, nº 4 (Maio 1991), pp. 47-65

-----, *O morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e práticas de comportamento linhagístico*, Lisboa, Estampa, 1995

-----, "Mariage et empêchements canoniques de parenté dans la société portugaise, 1455-1520" *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen âge*, t. 108/ (1996)

-----, “O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média” *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 3, pp. 85-123, Guimarães, Câmara Municipal/ Universidade do Minho, 1997

-----, “O Estado manuelino”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, pp. 205-210, Lisboa, Difel, 1998

-----, “A fundação do mosteiro da Conceição de Beja pela Duquesa D. Beatriz”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, pp. 265-70, Lisboa, Difel, 1998

-----, “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, pp. 319-332, Lisboa, Difel, 1998

-----, “A abertura do túmulo de Afonso Henriques”, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, pp. 347-351, Lisboa, Difel, 1998

-----, “Dos dons aos santos ao esplendor sagrado: a religiosidade da condessa Mumadona”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, coord. Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues, pp. 423-432, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, “O «guerreiro dos Crúzios» e o «guerreiro dos guerreiros»: a construção do leigo pelos textos crúzios e a sua recepção”, in *História Religiosa de*



*Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, coord. Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues, pp. 445-52, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, “Dinheiro, poder e caridade: elites urbanas e estabelecimentos de assistência (1274-1345)” in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, coord. Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues, pp. 460-470, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, “Mendicantes e redes de piedade feminina (1278-1336) três donas em busca de religiosidade própria e uma Ordem que descobre a sua «santa»”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, coord. Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues, pp. 470-80, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, “Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismos religiosos (fins do século XIV- século XV)”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, coord. Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues, pp. 492-505, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, “Hagiografia e santidade”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, pp. 326-361, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001

-----, “Promesses, dons et mécénat. Le pèlerinage noble au Portugal entre salut et représentation, XVe.-XVIIIe. siècle”, *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe.-XVIIIe. siècle)*, dir. Philippe Boutry et al., pp.341-62, Paris, Éd. EHESS, 2000

-----, “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”, *Lusitania Sacra*, t. 13-14 (2001-2002), pp. 369-450

-----, “Lieux d'assistance médiévale et architecture hospitalière au Portugal”, *Archéologie et architecture hospitalières de l'Antiquité tardive à l'aube des temps modernes*, dir. François-Olivier Touati, pp. 259-293, Paris, Boutique de l'Histoire, 2004

-----, “Quarenta anos de medievística europeia e norte-americana sobre a morte e a fundação de capelas fúnebres (1960-2002)” (no prelo)

-----, e PENTEADO, Pedro, “Arquivos eclesiásticos”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, pp.118-133, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

ROSENTHAL, Jöel, “Richard, duke of York: a fifteenth-century layman and the church”, *Catholic Historical Review*, L (ii), Julho 1964, pp. 171-187

-----, *The purchase of Paradise. Gift giving among the aristocracy, 1307-1485*, Londres/ Toronto, Routledge and Kegan Paul/ University of Toronto Press, 1972

ROSENWEIN, B., “Feudal war and monastic peace: cluniac liturgy as ritual aggression”, *Viator*, 2 (1971), pp. 129-157

ROTA, Antonio, "Natura giuridica e forme della istituzione nella dottrina di Sinibaldo dei Fieschi (papa Innocenzo IV), *Archivio giuridico di Filippo Serafini*, t. CL (1956), pp. 67-139

-----, *La persona giuridica collettiva nella concezione di Sinibaldo de' Fieschi (papa Innocenzo IV)*, Galizzi-Sassari, 1976 (sep. de *Archivio Storico Sardo di Sassari*, a. III, n° 3)

ROYER DE CARDINAL, Susana, *Morir en España (Castilla, Baja Edad Media)*, Buenos Aires, 1992

RUCQUOI, Adeline, "De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el siglo XV", in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp. 51-66, Santiago de Compostela, Universidad, 1988

-----, "Le corps et la mort en Castille aux XIVe. et XVe. Siècles", *Razo*, n° 2 (1981), pp. 89-97

RUFFINI, Francesco, *Le spese di culto delle opere pie*, Turim, Fratelli Bocca, 1908

-----, "Trasformazione di persone giuridiche e commutazione di ultime volontà nell' art. 91 della legge sulle opere pie", *Scritti giuridici minori*, vol. II, pp. 93-144, Milão, Giuffrè, 1936

-----, "La classificazione delle persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi (Innocenzo IV) ed in Federico Carlo di Savigny", *Scritti giuridici minori*, II, pp. 5-90, Milão, Giuffrè, 1936

RUSCONI, Roberto, "*Confessio generalis*. Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anno dalla introduzione della stampa", *I Frati Minori tra '400 e '500. Atti del XII Convegno Internazionale*, ed. Società Internazionale di Studi Francescani, pp. 189-227, Assis, Univ. Perugia / Centro di Studi Francescani, 1986

RUSSEL-WOOD, A. J. R., *Fidalgos and Philantropists. The Santa Casa da Misericórdia of Bahia (1550-1755)*, Londres, Macmillan, 1968

RYCKEBUSCH, P., "Décorer l'église: hiérarchie et fidèles en terre audoise, au XVe. siècle", *Le décor des églises en France méridionale (XIIIe.-mi XVe. siècles)*, ed. Marie-Humbert Vicaire, pp. 39-86, Toulouse, Privat, 1993

SÁ, A. Moreira de, *A «Carta de Bruges» do Infante D. Pedro*, Coimbra, s.n., 1952 (separ. de *Biblos*, vol. XXVIII)

SÁ, Isabel dos Guimarães, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*, Lisboa, CNCDP, 1997

-----, *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001

-----: ver BETTENCOURT, Francisco

SAENGER, Paul, "Books of hours and the reading habits of the later Middle Ages", *Scritura e Civiltà*, 9 (1985), pp. 239-269

SALEILLES, R., "Les «piae causae» dans le droit de Justinien", in *Mélanges Gérardin*, pp. 513-551, Paris, Larousse et Fermin, 1907

-----, *De la personnalité juridique. Histoire et théories: vingt cinq leçons d'introduction à un cours de droit civil comparé sur les personnes juridiques*, Paris, Lib. Nouvelle de Droit et de Jurisprudence, 1910

-----, "Le principe de la continuation de la personne du défunt par l'héritier en droit romain", *Sonderabruck aus der Otto Gierke zum 70. Geburtstag von Schülern, Freunden und Verehern dargebrachten Festschrift*, pp. 1015-1035, Weimar, Verlag von Hermann Bohlaus, 1910

SALES, Ernesto, *Nossa Senhora dos Passos da Graça de Lisboa. Estudo histórico da sua irmandade com o título de "Santa Cruz e Passos"*, Lisboa, Ed. A., 1925

SALLMANN, J. P., "I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli, secoli XVI-XVIII)", *Forme di potere e pratica del carisma*, ed. J. P. Sallmann e Ph. Levillain, pp. 75-92, Nápoles, Liguori Ed., 1984

SAMPAYO, Luís Teixeira de, "Os Chavões", in *Estudos Históricos*, pp. 33-103, Lisboa, MNE, 1984

SÁNCHEZ SAUS, Rafael, "Aspectos de la religiosidad urbana bajomedieval: las fundaciones funerarias de la aristocracia sevillana", in *Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía- las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*, eds. José E. López de Coca Castañer, Angel Galán Sánchez, pp. 299-311, Málaga, Universidad, 1991

"Santa Clara (convento de)", *Dicionário de História de Lisboa*, ed. Francisco Santana, Eduardo Sucena, pp. 840, Lisboa, Carlos Quintas, 1994

SANTI, Francesco, "Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi", *Micrologus*, I (1993), pp. 273-300

SANTIAGO OTERO, Horacio, "El Sacramental de Clemente Sánchez de Valderas", *Proceedings of the 6th International Congress of Medieval Canon Law*, ed. S. Kuttner, K. Pennington, pp. 153-151, Città del Vaticano, BAV, 1985

SANTOS, Albertina, *Capelas e aniversários do mosteiro de S. Domingos do Porto no século XV*, diss. de mestrado apres. à FLUP, Porto, 1995

SANTOS, Cândido dos, *Os Jerónimos em Portugal das origens aos fins do século XVII*, Porto, JNICT, 1996

SANTOS, Domingos Maurício G. dos, “O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico”, *Brotéria*, vol. IV (1927), pp. 134-142 e 197-206

SANTOS, Maria José Azevedo, “A escrita do bem e o bem da escrita”, in *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Carlos Amado, Luís Mata, pp. 110-119, Santarém, Câmara Municipal, 2000

SANTOS, Miguel Costa, *Catálogo dos provedores e enfermeiros-mores do Hospital Real de Todos-os-Santos e do Hospital de S. José*, Porto, Tip. da “Enciclopédia Portuguesa”, 1918

SANTOS, Sebastião Costa, “O Arquivo do Hospital de S. José”, *Anais das bibliotecas e arquivos*, 2ª s., vol. 1 – nº 2 (Abril-Junho 1920), pp. 129-135

SANTOS, Zulmira, “Literatura religiosa. II. Época moderna”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. III, pp. 125-130, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001

SÃO PAYO, Marquês de, “A heráldica nos usos e costume funerários”, *Armas e Troféus*, 2ª s., vol. VI (1965), pp. 220-230.

SARAIVA, António José, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1990

SAUL, Nigel, “The religious sympathies of the gentry in Gloucestershire, 1200-1500”, *Bristol and Gloucestershire Archaeological Society Transactions*, vol. XXVIII – 1980 (issue 1981), 99-112

SCHMITT, Jean-Claude, “La fabrique des saints”, *Annales E. S. C.*, ano 39, nº 2 (Março-Abril 1984), pp. 286-300

-----, “Introduzione”, *Religione, folklore e società nell’Occidente medievale*, pp. 1-27, Roma/ Bari, Laterza, 1988.

-----, “Problèmes religieux de la genèse de l’État moderne”, *État et église dans la genèse de l’État moderne*, ed. J.Ph. Genet, B. Vincent, pp. 55-62, Madrid, Casa de Velazquez, 1986

-----, “La «découverte de l’individu»: une fiction historiographique?”, in *La fabrique, la figure et la feinte, fictions et statuts des fictions en psychologie*, dir. P. Mengal, F. Parot, pp. 213-235, Paris, J. Vrin, 1989

-----, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Ed. Gallimard, 1994

-----, “Le corps en Chrétienté”, in *La production du corps*, eds. Maurice Godelier e M. Pavioff, pp. 339-355, Amsterdam, Éditions des Archives Contemporaines, 1998

SCHMUGGE, L., "Cleaving on consciences: some observations regarding the fifteenth-century registers of the Papal Penitentiary", *Viator*, 29 (1998), pp. 345-61

-----, "Female petitioners in the Papal Penitentiary", *Gender & History*, vol. 12, nº 3, Novembro 2000, pp. 685-703

SCHNAPPER, Bernard, "Autorité domestique et partis politiques, de Napoléon à De Gaulle", in *Voies nouvelles en histoire du droit. La justice, la famille, la répression pénale (XVIe.-XXe. siècles)*, pp. 555-596, Paris, PUF, 1991

SEPÚLVEDA, Christovam Ayres de M., *Testamento de Affonso de Albuquerque*, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1899

SERRA, Joaquim Bastos, *A Colegiada de Santo Estêvão de Alfama nos finais da Idade Média: os homens e a gestão patrimonial*, diss. de mestrado em História Medieval apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 2001

SERRA, Maria Teresa, *Dois livros de horas do século XV da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora*, vol. 1, tese de mestrado em História de Arte apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1998

-----, *Livros de horas em Portugal no século XV*, Lisboa, BN, 1999

SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, 2ª ed., vol. II, Lisboa, Verbo, 1979

----- (pref., compil. e notas), *Itinerários de D. João II (1481-1495)*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1993.

-----, *A Misericórdia de Lisboa. Quinhentos anos de História*, Lisboa, Livros Horizonte, 1998

SERRÃO, Vítor, "Fr. Manuel dos Reis e as pinturas de «ex-votos» políticos do antigo retábulo da Colegiada de Guimarães", *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 3, pp. 147-159, Guimarães, Universidade do Minho/ Câmara Municipal, 1997

SERTORIO, Luigi, *La commutazione delle ultime volontà*, Roma, L'Erme di Bretschneider, 1973

SIGAL, Pierre-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe.-XIIIe. siècle)*, Paris, Cerf, 1985

SILVA, A. Santos, *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*, Lisboa, Afrontamento, 1994

SILVA, A. Vieira da, "O termo de Lisboa", *Dispersos*, vol. I, pp. 35-54, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1954

SILVA, Carlos Guardado da, *O mosteiro de S. Vicente de Fora: a comunidade regante e o património rural (séculos XII-XIII)*, Lisboa, Colibri, 2002

SILVA, Cláudia Maria N. T. da, *O Mosteiro e a Colegiada de Guimarães*, diss. de mestrado apres. à FLUP, Porto, 1991

SILVA, Isabel Sousa, *A Ordem de Cristo (1417-1521)*, Porto, Fundação Engº António de Almeida, 2002

SILVA, José Custódio V. da Silva, “Mudejarismo no tardo-gótico português: a capela tumular de Garcia de Resende”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. IV, pp. 259-263, Porto, U.P. / CNCDP, 1989.

-----, *Paços medievais portugueses*, 2ª ed. revista e aumentada, Lisboa, IPPAR, 2002

-----, *O panteão régio do mosteiro de Alcobaça*, Lisboa, IPAR, 2003

SILVA, Maria João Marques da, e VILAR, Hermínia, “Morrer e testar na Idade Média”, *Lusitania Sacra*, 2ª s., t. IV (1992), 39-59

SILVA, Maria Manuela Santos, “A assistência social na Idade Média. Estudo comparativo de algumas instituições de assistência medievais.”, *Estudos medievais*, 8 (1987), pp. 171-242

-----, “Gonçalo Lourenço (de Gomide), escrivão da puridade de D. João I, alcaide e senhor de Vila Verde dos Francos: trajetória para a constituição de um morgado”, *Poder e sociedade. Actas das Jornadas interdisciplinares*, org. Maria José Tavares, vol. 1, pp. 363-380, Lisboa, U. Aberta, 1998

-----, “Contribuição para o estudo das oligarquias urbanas medievais: a instituição de capelas funerárias em Óbidos na Baixa Idade Média”, in *A cidade. Jornadas inter e pluridisciplinares*, vol. II, pp. 115-127, Lisboa, Univ. Aberta, 1993

SILVA, Nuno Espinosa Gomes da, *O direito subsidiário num comentário às «Ordenações Manuelinas» atribuído a Luís Correia*, Lisboa, Ed. Ática, 1973

-----, *História do Direito português. Fontes de direito*, 3ª ed., Lisboa, F.C. Gulbenkian, 2000

SILVA, Nuno Vassallo e, “Notas sobre o simbolismo do relicário da Rainha D. Leonor”, *Póvoa do Varzim. Boletim cultural*, vol. 26 (1989), nº 2, pp. 563-571

SILVA, Nuno Vassallo e: ver OREY, Leonor d’.

SIMÕES, A. A. da Costa, *Notícia histórica dos hospitais da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Impr. da Univ., 1882

SMEYERS, M. “Late-gothic miniature art in Flanders, 1475-1550, in *Flemish illuminated manuscripts (1475-1550)*, ed. Maurits Smeyers and Jan Van der Stock, pp. 9-47, Gante, Ludion Press, 1996

SMITH, Ronald Bishop, *Lopo Soares de Alvarenga: better know as de Albergaria*, s.l., s.n., impr. 1992

SOARES, Alexandra Margarida, *Os aniversários na Sé de Braga nos séculos XIV e XV*, diss. de mestrado em História e Cultura medievais apres. à Universidade do Minho, Braga, 2000

SOARES, F. Neiva, “Conflitos jurisdicionais entre a Colegiada e o Arcebispo de Braga (séculos XIII a 1831)”, *Actas do congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. II, pp. 11-29, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

SOARES, Torcato Sousa, “Confirmações”, *Dicionário de História de Portugal*, coord. Joel Serrão, vol. I, p. 667, Lisboa, Iniciativas Ed., 1971

SOBRAL, Cristina, *Adições portuguesas no Flos Sanctorum de 1513 (estudo e edição crítica)*, diss. de doutoramento em Literatura Portuguesa (Época Medieval) apres. à FL da UL, Lisboa, 2000

SOMMÉ, Monique, *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XVe. siècle*, Vileneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998

SOUSA, João Silva de, *A casa senhorial do Infante D. Henrique*, Lisboa, Livros Horizonte, 1991

SOUSA, António Caetano de, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, vol. IX, ed. M. Lopes de Almeida e C. Pegado, Coimbra, Atlântida Ed., 1953

SOUSA, Armindo de, em “Conflitos entre o bispo e a Câmara do Porto nos meados do século XV”, *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, 2º s., vol. 1 (1983), pp. 9-103

-----, *A morte de D. João I. Um tema de propaganda dinástica*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1984

-----, *As cortes medievais portuguesas (1385-1490)*, Porto, INIC, 1990

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, “O sangue, a cruz e a coroa. A memória do Salado em Portugal”, *Penélope. Fazer e desfazer História*, 2, Fevereiro 1989, pp. 28-48

SOUSA, Ivo Carneiro de Sousa, “Legados pios do convento de S. Francisco do Porto: as fundações de missas nos séculos XV e XVI”, *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*, I (1982), pp. 59-119

-----, “Introdução ao estudo do património, da Casa e da Corte de D. Leonor”, *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, pp. 23-52, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1993

-----, “A Rainha D. Leonor e a invenção da «cidade» religiosa e espiritual de Xabregas”, *II Colóquio Temático “Lisboa ribeirinha”*. *Actas das Sessões*, pp. 71-105, Lisboa, CML, 1997.

-----, *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias (1498-1525)*, Porto, Granito, 1999

-----, *A rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia e espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Lisboa, FCG/ FCT, 2002

SPENCE, Jonathan, *Le palais de mémoire de Mateo Ricci*, Paris, Payot, 1986

STAUB, Martial, “Les fondations de services anniversaires à l’exemple de Saint-Laurent de Nuremberg: prélèvement pour les morts ou embellissement du culte?”, *La Parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, ed A. Paravicini Bagliani, Véronique Pasche, pp. 231-253, Roma, Herder, 1995

-----, “Eucharistie et bien commun. L’économie d’une nouvelle pratique fondatrice à l’exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XVe. siècle: sécularisation ou religion civique?”, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, pp. 445-470, Roma, École française de Rome, 1995

STAVES, Susan, “Resentment or resignation? Dividing the spoils among daughters and younger sons”, *Early modern concepts of property*, dir. J. Brewer, S. Staves, pp. 194-218, N. Iorque, Routledge, 1996

STOUFF, Louis, “Les Provençaux et la mort dans les testaments (XIIIe.-XVe. siècle)”, in *La mort et l’au-delà en France méridionale (XIIe.-XVe. siècle)*, pp. 199-222, Toulouse, Privat, 1998

SWAIN, Elisabeth, “Faith in the family: the practice of religion by the Gonzaga”, *Journal of Family History*, n° 8 (Summer 1983), pp. 177-189

SWANSON, R. N., “Thomas Holme and his chantries”, p. 4, *York Historian*, 5 (1984), pp. 3-7

-----, “Medieval liturgy as theatre: the props”, in *The church and the arts*, ed. Diana Wood, pp. 239-253, Oxford, Basil Blackwell, 1992

-----, *Church and society in late medieval England*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford/ Cambridge (USA), Blackwell, 1993

-----, *Religion and devotion in Europe, c.1215-c.1515*, Cambridge, Cambridge U.P., 1995

TANNER, Norman, *The church in late medieval Norwich, 1370-1532*, Toronto, Pontifical Institute for Medieval Studies, 1984

TAVARES, Maria José Ferro, *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*, Lisboa, Ed. Presença, 1989

-----: v. FERRO, Maria José.



TAVARES, Pedro Vilas Boas, "Lóios", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. III, pp. 149-157, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001

TÁVORA, Luís G. de Lancastre e, "A heráldica da Casa de Abrantes. Sás e Lancastres, alcaides-mores do Porto desde o século XIV", *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. 32, fasc. 3-4, Set.-Dez. 1969

-----, *A heráldica da Casa de Abrantes. III. Valentes e Castelo-Brancos*, Braga, s.n., 1970

-----, *A heráldica medieval na Sé de Lisboa*, Lisboa, s.n., s.d. (separ. de *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*, IIIs., nº 88, 1º t. (1982)

TEIXEIRA, Luís Manuel, "As pinturas dos tectos da igreja da Colegiada da Oliveira e a sua situação no contexto da pintura medieval peninsular", in *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 449-460, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981

TEIXEIRA, Maria Emília, "Revisão de um problema: o tríptico de prata do Museu de Alberto Sampaio", *Revista de Guimarães*, vol. LXVIII (3-4) (Jul.-Dezº 1958), 407-38

-----, *O loudel do rei D. João I*, 3ª ed., Lisboa, Museu de Alberto Sampaio, IPPC, 1999

*The art of devotion in the late Middle Ages in Europe, 1300-1500*, dir. Henk van Os, Londres, Merrel Holberton- Rijksmuseum, 1994

THIEURY, Jules, *Le Portugal et la Normandie jusqu'à la fin do XVIe. siècle. Relations-commerce*, Paris, A. Aubry, 1860.

THOMAS, Yan, "L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", *Droits*, 21 (1995), pp. 17-63

THOMAZ, Luis Filipe, «L'idée impériale manuéline», in *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque*, pp. 35-103, Paris, FCG-Centre Culturel Portuguais, 1990

-----, "Cruzada", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, pp. 31-38, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

-----, e ALVES, Jorge, "Da Cruzada ao Quinto Império", *A memória da Nação*, org. F. Bethencourt, D. Ramada Curto, pp. 81-164, Lisboa, Sá da Costa, 1991

THOMPSON, B., «*Habendum et tenendum*». Lay and ecclesiastical attitudes to the property of the church», in *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*, dir. Christopher Harper –Bill, pp. 197-238, Woodbridge, The Boydell Press, 1991

THOMPSON, J. A. F., "The «well of grace»: Englishmen and Rome in the fifteenth century", in *The Church, politics and patronage in the fifteenth century*, ed. Barrie Dobson, 99-114, Gloucester/ N. Iorque, 1984

TIERNEY, Brian, "Canon law and church institutions in the late Middle Ages", in *Proceedings of the 7th International Congress of Medieval Canon law*, ed. Peter Lineham, pp. 49-69, Città del Vaticano, BAV, 1988

TORRES, Rui Abreu, "Vizinho", *Dicionário de História de Portugal*, coord. Joel Serrão, vol. IV, pp.340-341, Lisboa, Iniciativas Ed., 1971

TREXLER, R. , "Florentine religious experience: the sacred image", *Studies in the Renaissance*, XIX (1972), 7-41

-----, "Death and testament in the episcopal constitutions of Florence", in *Church and community, 1200-1600. Studies in the history of Florence and New Spain*, pp. 245-288, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1987

-----, "The Bishop's portion: generic pious legacies in the late Middle Ages in Italy", *Church and community, 1200-1600. Studies in the history of Florence and New Spain*, pp. 289-356, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1987

TRINDADE, Maria José, "Notas sobre a intervenção régia na administração das instituições de assistência nos fins da Idade Média", *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. II, pp. 873-888, Lisboa, IAC, 1973

UNDERWOOD, Malcolm G., "Politics and piety in the Household of Lady Margaret Beaufort", *Journal of Ecclesiastical History*, 38 (1987), 39-52;

VALE, Malcolm, *Piety, charity and literacy among the Yorkshire gentry, 1370-1480, Borthwick Papers*, L, York, 1976

VALLEJO, Jesus, "Power hierarchies in medieval juridical thought. An essay in reinterpretation", *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XIX (1992), pp. 1-29

VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de, "Apêndice" à ed. da *Tragedia de la Insigne Reina Doña Isabel*, 2ª ed., Coimbra, Impr. Universidade, 1922

VÁSQUEZ CASTRO, Julio, "La capilla funeraria de los Piñeiro en el priorato santiaguista de San Salvador de Vilar de Donas", *Compostellanum*, 36, 3-4 (Jul.-Dez. 1991), pp. 427-466

VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987

-----, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, 2ª ed., Roma, École Française de Rome, 1988 [2ª impr., 1994]

VECCHIO, Silvana: v. CASAGRANDE, Carla.

VENTURA, Margarida Garcez, *O messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1385-1415)*, Lisboa, Cosmos, 1992

-----, “Apêndice documental”, [apenas] em *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1459)*, diss. de doutoramento apres. à FLUL, Lisboa, 1993

-----, “Guimarães, D. Afonso Henriques e a co-fundação do reino – uma invocação ambígua”, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol 6, pp. 109-129, Guimarães, Universidade do Minho/ Câmara Municipal, 1997

-----, *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1459)*, Lisboa, Colibri, 1997

VIANA, Abel, “O tombo Novo da Misericórdia”, *Diário do Alentejo*, nº3165 a 3241 (23 de Setembro a 24 de Dezembro de 1942)

-----, “O Tombo do Hospital de Beja”, *Brotéria*, nº XXXVII (1943), pp. 285-302.

-----: v. ARAÚJO, José Rosa de

VIEIRA, Alberto, “Funchal. Diocese do”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, pp. 281-288, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000

VIGNOLI, Lamberto, *Il «favor piae causae» nel diritto giustiniano*, Roma, An. Tipografica Editrice Laziale, 1938

VIGUERIE, Jean de, “Les fondations et la foi du peuple chrétien. Les fondations de messes en Anjou aux XVIIe. et XVIIIe. siècles”, *Revue Historique*, vol. CCLVI/2 (Oct. Nov. 1976), pp. 289-320

VILAR, Hermínia, *A vivência da morte no Portugal medieval. A Estremadura portuguesa (1300-1500)*, Redondo, Patrimonia, 1995

-----, “Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV”, in *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, dir. José Mattoso, pp. 165-176, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1995

VILAR, Hermínia: v. SILVA, Maria João Marques da

VINCENT, Catherine, “La place des laïcs dans l’Église médiévale”, *Historiens-Géographes*, nº 341 (1993), pp. 255-271

-----, “Y a-t-il une mathématique du salut dans les diocèses du Nord de la France à la veille de la Réforme?”, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. LXXVII, n° 198 (Jan°.-Junho 1991), pp. 137-149

-----, *Les confréries médiévales dans le royaume de France (XIIIe.-XVe. siècles)*, Paris, Albin Michel, 1944

VINCENT-CASSY, Mireille, “Le don de sagesse et les conseillers royaux”, in *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, ed. Giulia Barone (et al.), pp. 177-202, Turim, Rosenberg & Sellier, 1994

VISCEGLIA, Maria Antonietta, “Corpo e sepoltura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII) secolo”, *Quaderni Storici*, 50, ano XVII, n° 2 (Agosto de 1982), pp. 583-614

VISSER, Joannes, “De solemnitatibus piarum voluntatum in Iure Canonico”, *Appolinaris*, 1947, pp. 59-136

VITERBO, Sousa, “A livraria real, especialmente no reinado de D. Manuel”, *História e memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, n.s., 2ª classe, t. IX, p. 1, (1902), pp. 1-73

-----, “As dadivas de Affonso de Albuquerque”, *Archivo Historico Portuguez*, vol. II (1904), pp. 4-7

-----, “Cruzeiro de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães”, *Cruzeiros de Portugal. Contribuições para o seu catálogo descritivo*, 2ª s., Lisboa, 1907

VOGEL, Cyrille, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen-Âge*, Espoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1966

-----, “Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines prêtres”, *Grégoire le Grand. Colloque International organisé par le CNRS*, ed. Jq. Fontaine et al., pp. 267-276, Paris, CNRS, 1986

VON GIRKE, Otto, *Community in historical perspective*, Cambridge, CUP, 1990

WARD, Rachel, *The foundation and function of perpetual chantires in the diocese of Norwich, c. 1250-1547*, diss. de doutoramento, Oxford, 1998

WEBB, Diana M., “Woman and home: the domestic setting of late medieval spirituality”, *Women in the church*, dir. W. J. Sheils, D. Webb, pp. 159-173, Oxford, Basil Blackwell, 1990

WOOD-LEGH, Katherine, “Some aspects of the history of the chantries in the later Middle Ages”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th. s., XXVIII (1946), pp. 47-60

-----, *Perpetual chantries in Britain*, Cambridge, C.U.P., 1965

WOODS, Marjorie C., "Shared books. Primers, psalters and the adult acquisition of literacy among devout laywoman and woman in orders in late medieval England", *New trends in feminine spirituality. The Holy Women of Liège and their impact*, ed. Juliette Dor (et al.), pp. 171-93, s.l., Brepols, 1999

XAVIER, Ângela Barreto, "Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)", *Lusitania Sacra*, 2<sup>a</sup>. s., 11 (1999), pp. 59-85.

YARZA LUACES, Joaquín, "La capilla funeraria hispanica en torno a 1400", *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, coord. M. Nuñez, E. Portela, pp.67- 91, Santiago de Compostela, Universidad, 1988

YATES, Frances, *The art of memory*, Chicago, The U.C. Press, 1966

ZAGALLO, Henrique Cayola, *A pintura dos séculos XV e XVI na Madeira*, Lisboa, Ac. Nacional de Belas-Artes, 1943

## **FONTES**

## 1) FONTES MANUSCRITAS

### Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo

#### Chancelaria régia

*Chancelaria de D. João I*, livros 3, 4

*Chancelaria de D. Afonso V*, livros 4, 5, 6, 7, 10, 12, 16, 18, 22, 29, 32

*Chancelaria de D. João II*, livros 1,2,6,8,9,10,11, 13,16,17,19,20, 21, 22, 23,24

*Chancelaria de D. Manuel*, livros 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22,  
23, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 35, 37, 39, 42, 44, 46

*Chancelaria de D. João III*, livros 5, 31, 46, 48

#### Leitura Nova

*Estremadura*, lvº 1, 2, 4, 6, 10

*Além-Douro*, lvº 3

*Odiana*, lvº 4, 7

*Extras*, lvº 1

*Beiras*, lvº 1, 2

Bulas do Arquivo - mç. 6, nº 23; mç. 13, nº17; mç. 16, nº8

Leis e ordenações - mç. 2, nº 5

#### Feitos da Coroa

*Tombos e demarcações* – nº 272, 273, 274, 275, 276, 277 [do “Núcleo Antigo”]

*Capelas da Coroa*, nº 1, 2, 3, 4, 5, 6

#### Morgados e capelas

*Instituições de morgados e capelas* – nº 212 [do “Núcleo Antigo”]

*Registos vinculares* – processos nº 4 e 5 de Lisboa; 21 de Santarém

#### Colecções de Cópias

*Cópia de documentos de diversas colecções* – nº 896, 2/3 [do “Núcleo Antigo”]

Corpo Cronológico - parte II, mç. 7, doc, 166

Manuscritos da Livraria - nº 523, 796

#### Arquivo do Arquivo

*Livros de registo* – 3, 4, 7, 14, 21

#### Hospital de S. José

“Série Preta”, lvº 1116, 1117, 1133, 1134

#### Casa da Suplicação

*Junta das Capelas, Resíduos e Legados Pios* – livros 3, 4, 8, 10, 11, 12, 17, 19,  
20, 31, 32, 33, 37, 41, 42, 44, 45, 52, 56, 79, 80, 85, 89, 90, 91, 94, 97,  
99, 104, 106, 113, 114, 117, 125, 128, 131, 135, 141, 147, 149, 150, 151,  
153, 156, 163, 164, 237, 462, 463, 1188, 1189, 1190, 1191, 1192

Instituições religiosas

*Mitra Patriarcal de Lisboa*, liv. 13

*Ordem dos Frades Menores*

*Convento de S. Francisco de Lisboa* - livros 1 a 7 ; mç. 40, pergaminho  
não numerado

*Ordem dos Pregadores*

*Convento de S. Domingos de Lisboa*-lvº 2, 48, 49, 50, 51, 54, 64, 131,132  
*Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, lvº 18

*Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho*

*Convento da Graça de Lisboa*, lvº 1

*Ordem do Carmo*

*Convento do Carmo de Lisboa*- livros 1, 68

*Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*

*Convento de Santa Maria de Chelas* – mç. 49, doc. 970

*Ordem de S. Jerónimo*

*Convento da Penha Longa, Sintra* – lvº 11; mç. 2, docs. 2, 9, 15; mç. 3,  
docs. 4, 7, 21; mç. 4, docs. 2, 37; mç. 5, docs. 14, 16

*Congregação de S. João Evangelista*

*Convento de S. Bento de Xabregas* – livros 4 e 8 ; mç. 18, docs.4 e 10

*Colegiada de S. Bartolomeu do Beato, Lisboa* – lvº 12

*Colegiada de S. Tomé, Lisboa* – lvº 1

*Colegiada de Santo Estêvão de Alfama, Lisboa*- mç. 2, doc. 34; mç.11, doc. 203

*Colegiada de Santa Cruz do Castelo, Lisboa* - docs. 349, 366, 372, 401, 432

*Colegiada de Guimarães* - “documentos régios”, mç.3, doc. 39; “documentos  
particulares”, mç. 65, doc. 21

*Mesa da Consciência e Ordens**Tombos das Comendas*

*Tombos da Ordem de Santiago da Espada* - nº ordem 84

*Arquivo da Casa de Abrantes* – lvº 1; nº ordem 173, doc. 3409 e doc. 3414

*Arquivo Histórico do Ministério das Finanças*

*Ministério da Fazenda*, cx. 2307; lvº 2111

*Inventário do Senhor Duque D. Teodósio*



**Biblioteca Nacional**

“Secção de Reservados”

*Códices* - 273, 886, 892, 1165, 11368, 11422, 12978

*Cartório Almada-Lencastre-Basto*, “Secção ANTT”, pasta 35, doc. 678

*Iluminados* – 165 e 166

**Arquivo Universidade de Coimbra**

IV- 2º E-8-4-9

**Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, Guimarães**

C. 1196, 1197, 1198

**Arquivo Histórico Municipal do Porto**

Documento 3117 [ex “Livro 4 de Pergaminhos, fls. 63-68”]

**Arquivo Histórico Municipal de Sesimbra**

*Tombo Velho de Sesimbra*

**Biblioteca João Paulo II – Universidade Católica Portuguesa**

*Reservados*, “Espólio Martins de Carvalho” – Cód. MC- 4488

**Archivio Segreto Vaticano**

Chancery Apostolica

*Regesti Lateranensi*: livros 237, 256, 274, 279, 280, 301, 310, 311, 321,  
334, 447, 462, 502, 548B, 580, 640, 664, 700, 738, 770

Sacra Penitenzieria Apostolica

*Registri di supliche e di bolle*: livros 3, 35, 36, 41, 43, 45, 47, 48, 58, 65, 67

**Bibliothèque royale Albert I. er, Bruxelas**

*Heures à l’usage de Rome*, MS. IV. 1620.

**Pierpont Morgan Library**

*Da Costa Hours*, MS. M. 399, fl. 194v.

## 2) FONTES IMPRESSAS

*A conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um cruzado*, edição, tradução e notas por Aires A. dos Nascimento, Lisboa, Vega, 2001

ABRANCHES, J. Santos, *Summa do bullario portuguez*, Coimbra, P. França Amado, 1895.

AFONSO X, rei, *Alphonse X – Prymeira Partida*. édition et étude de José de Azevedo Ferreira, pp. 37-38, Braga, INIC, 1980

ALARCÃO, António Soares de, *Relaciones genealógicas de la Casa de los Marqueses de Trocifal, condes de Torres Vedras*, Madrid, Diogo Diaz de la Carrera, 1656

*Alguns documentos para servirem de provas à parte 1ª das Memorias para a história e Theoria das cortes geraes (...)*, ed. Visconde de Santarém, Lisboa, Impr. Régia, 1828

*Anais, crónicas e memórias avulsas Santa Cruz de Coimbra*, ed. António Cruz, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1968.

ARMAS, Duarte de, *Livro das fortalezas*, ed. fac-similada, Lisboa, Inapa, 1990.

ARRAIS, José António Pinto de Mendonça, *Genealogia dos Costas. Escrita por D. José António Pinto de Mendonça Arrais, bispo de Pinhel e da Guarda, com um postfácio de António Machado de Faria*, p. 54, Lisboa, s.n., 1934

BARRETO, J. A. da Graça, “Presentes de D. Manuel ao Preste João e seu embaixador”, *Boletim de bibliografia portuguesa e revista dos arquivos nacionaes*, vol. 2 (1880), nº 1, pp. 17-23 e nº 2, pp. 49-59

BELÉM, Jerónimo de, fr., *Chronica serafica da santa província dos Algarves da regular observancia do nosso serafico padre s. Francisco*, vol. II, Lisboa, Off. de Ignacio Rodrigues, 1753

BELLUGA, P. *Speculum principis in quo uniuersa imperatorum, regum, principum, rerumpublicarum, ac civitatum, subditorumque, comitum, baronum, nobilium, ac civium iura, officia, dignitates ac mores, praesertim regni Aragoniae, varie ac dilucide tractantur, ex iure canonico, civili, constitutionibus regum Hispaniae, iurisconsultorum, historicorum, philosophorum, et politicorum, variarum curiarum decisionibus, praejudiciis et votis, controuersisque, passim in congregationibus, collegiis, caeterisque conventibus accurate resolutis (...)*, Bruxelas, Francisci Vivieni, 1655

*BÍBLIA Sagrada*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1968

BRANDÃO, João, *Tratado da Majestade, grandeza e abastança da cidade de Lisboa, na 2ª metade do século XVI*, ed. A. Braancamp Freire e Gomes de Brito, pp. 119-120, Lisboa, Livr. Ferin, 1923

*Breviário Bracarense de 1494*, ed. Pedro Romano Rocha, ed. Lisboa, IN – CM, 1987

*Bullarium Franciscanum*, nova série, t. I-IV (1/2), ed. Ulrich Huntemann, Joseph M. Pou y Marti, Cesare Censi, s.n., Quaracchi, s.d.

CABEDO, Jorge, *Praticarum observationum siue decisionum Supremi Senatus Lusitaniae*, Antuérpia, Apud Ioannem Keerbergium, 1630

*Cabido da Sé. Sumários de Lousada. Apontamentos dos Brandões. Livros dos bens próprios dos reis e rainhas. Documentos para a história da cidade de Lisboa*, Lisboa, Câmara Municipal, 1954

CARDOSO, Jorge, *Agiolégio Lusitano dos sanctos e varões illustres em virtudes do reino de Portugal, e suas conquistas*, Lisboa, António Craesbeck de Mello, 1657.

*Chancelarias Portuguesas. D. Duarte. Vol. I, tomo I*, ed. do Centro de Estudos Históricos da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998.

*Chartularium Universitatis Portucalensis*, ed. de A. Moreira de Sá, vols. V, VI, Lisboa, I.A.C., 1972-1974

*Chartularium Universitatis Portucalensis*, vols. VIII- XI, Lisboa, I.N.I.C., 1981-1993

*Corpo Diplomático Portuguez*, ed. Jayme C. de Freitas Moniz, t. XI, Lisboa, Tip. da Academia Real das Sciencias, 1862-

CORPUS *Iuris Canonici*, 2ª ed., 1 e 2ª p. ed. E. Friedberg, reimp. Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959

COSTA, Américo Carvalho da, *Corografia portuguesa*, 2ª ed., Braga, Typ. de Domingos Gonçalves Gouveia, 1868.

*Crónica de Portugal de 1419*, ed. de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998

DUARTE, D., rei, “Livro da Virtuosa Benfeitoria”, in *Obras dos Príncipes de Avis*, pp. 529-763, introd. e rev. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmãos, 1981

-----, *Leal Conselheiro*, ed. Maria Helena Lopes de Castro, Lisboa, IN-CM, 1999

-----, *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, Lisboa, Estampa, 1982

*Descobrimentos portugueses. Documentos para a sua história*, ed. João Martins da Silva Marques, vol. 1, Lisboa, INIC, 1988

*Ditos portugueses dignos de memória*, ed. José Hermano Saraiva, 2ª ed., Lisboa, Europa-América, s.d.

*Documentos do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa – Livros de Reis*, vols. 1 e 13, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1957 e 1959

*Documentos Históricos da Cidade de Évora*, ed. Gabriel Pereira, 2ª e 3ª p., Évora, Typ. Econom. de José d'Oliveira, 1887 e 1891

ESPERANÇA, Manuel da, fr., *História Serafica da ordem dos frades menores de S. Francisco na provincia de Portugal*, Lisboa, Of. de Antonio Craesbeeck de Melo, 1656

FEBO, Melchior, *Decisionum Senatus Regni Lusitaniae*, vol.2, Lisboa, Ex Off. Petri Crasbeeck, 1619

FERNANDES, Cristina Célia Oliveira, “O Livro dos Milagres de Nª Sª da Oliveira de Guimarães”, p. 234, *Revista de Guimarães*, vol. 109 (1999), pp. 217-297

FONSECA, Manuel Themudo, *Decisiones, et quaestiones senatus archiepiscopalis Metrop. Ulyssipon. Regni Portugaliae* Lisboa, Michaelis Rodrigues, 1734

FREIRE, A. Braancamp, “Cartas de quitação del rei D. Manuel”, *Archivo Historico Portuquez*, vol. I, nº 8 (Agosto 1903), pp. 276-288; vol. II, nº 3-4 (Março-Abril de 1904), pp. 158-160, nº 5-6 (Maio-Junho 1904), pp. 232-240; nº 10-11 (Outubro-Novembro 1904), pp. 421-442; vol. III, nº 11-12 (Novembro-Dezembro 1905), pp. 471-480; vol. V, nº 12 (Dezembro 1907), pp. 472-480

-----, “Inventário da Guarda-roupa de D. Manuel”, *Archivo Histórico Portuquez*, II, pp. 381-417

-----, “Inventário da Infanta D. Beatriz. 1507”, *Archivo Histórico Portuquez*, vol. IX (1904), pp. 64-110

-----, “Os cadernos dos assentamento”, *Archivo Historico Portuquez*, vol. X (1916), pp. 61-208

GAMA, António, *Decisiones Supremi Senatus Invictissimi Lusitaniae Regis*, Lisboa, Emanuel Ioannes Typographus, 1578

GARCIA, Bonifácio, *Peregrina, a compiler glossarum dicta Bonifacia*, Sevilha, Meinhard Ungut und Stanislaus Polonus für Lazaro de Gazoniis und Genossen, 20. XII.1498

GATTICUS, Joannes Baptista, *De oratoriis domesticis et de usu altaris portatilis*, Roma, ex Typ. Generosi Salomoni, 1746

GÓIS, Damião de, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, ed. Joaquim Teixeira de Carvalho e David Lopes, Coimbra, Impr. Universidade, 1926

JAME, Pierre, *Aurea practica libellorum, Petri Iacobi Aurelianensis, I. C. clariss. & Practici celeberrimi. In qua, ed quae ad actionum recte instituendarum rationem, etiam in quocunque negotiorum genere, ac alias ad praxim forensem pertinent, ex fundamentis iuris, quam solidissime traduntur & explicantur*, Coloniae Agripinae, Apud Geruinum Calenium, & haeredes Quentelios, M. D. LXXV

LEÃO, Duarte Nunes do, *Leis Extravagantes*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987

LIMA, A. C. Pires de, “As oliveiras”, in *Estudos etnográficos, filológicos e históricos*, vol. 6, pp. 135-311, Porto, Junta de Província do Douro Litoral, 1951.

*Livro das Posturas Antigas*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1974

*Livro de Horas de D. Manuel*, ed. e estudo Dagoberto Markl, Lisboa, INCM, 1983

*Livro de Horas de Rouen. Século XV. IL. 42 da BNL. Estudo de Martim de Albuquerque*, Lisboa, Inapa, 1997

*Livro de Linhagens do século XVI*, ed. A. Machado de Faria, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1957.

*Livro do Armeiro-Mor (precedido por estudo de José Calvão Borges)*, Lisboa, Inapa, 2000

*LIVRO dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro*, ed. crít. Joseph Piel, p. XVIII, nt.2, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1948,

LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, ed. de M. Lopes de Almeida e A. Magalhães Basto, Barcelos, Livr. Civilização – Editora, 1983

LUCENA, Vasco Fernandes de, *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII dita por Vasco Fernandes de Lucena em 1485*, ed. e trad. Martim de Albuquerque, Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Inapa, 1988

LUND, Christopher (ed.), *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista*, Coimbra, Livr. Almedina, 1980

MARTINS, Mário Martins, “«O Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira» de Afonso Peres”, *Revista de Guimarães*, vol. LXIII, 1953, pp. 83-132

MENDES, Joaquim, *Chronica da Tomada desta Cidade de Lixboa aos Mouros e da Fundação deste Moesteiro de S. Vicente. Edição crítica e estudo*, diss. de mestrado em Literatura Medieval apres. à FCSH da UNL, dact., Lisboa, 1991

*MISSAL de Mateus*, ed. Joaquim Bragança, p. 696, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975)

*Missale secundum consuetudinem Elborensis ecclesie nouiter impressum*, Lisboa, Germão Galharde, 1509

MONFORTE, Manuel de, fr., *Chronica da Provincia da Piedade*, Lisboa, Off. De Miguel Manescal da Costa, 1751.

*Monumenta Henricina*, dir., org. e anot. crítica de A. J. Dias Dinis, vols. IV, V, VI, Coimbra, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1962-1964

*Monumenta Portugaliae Vaticana*, ed. A. D. Sousa Costa, vols. II, III/1, IV, Braga/Porto, Ed. Franciscana, 1970-1982

OLIVEIRA, Cristovão Rodrigues de, *Sumário em que brevemente se contem algumas cousas (assim eclesiasticas como seculares) que ha na cidade de Lisboa*, ed. A. Vieira da Silva, pp. 49-50, Lisboa, Ed. Biblion, 1938).

OLIVEIRA, E. Freire de, *Elementos para a história do município de Lisboa*, I, Lisboa, Typ. Universal, 1901

*Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Gulbenkian, 1984

*Ordenações Manuelinas*, Lisboa, Gulbenkian, 1984

ORTIZ, Diogo de, D., *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*, ed. de Elsa M<sup>a</sup> B. da Silva, Lisboa, Ed. Colibri, 2001

PAIO PELE, Zacarias de, fr., “Catecismo de Doutrina Christã” ed. em *Colecção de Inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*, vol. I, pp. 129-153 Coimbra, Imprensa da Universidade, 1829 - reed. fac-simil., Porto, 1988

PEDRO, D., Infante, *Inéditos e dispersos do Infante D. Pedro, duque de Coimbra e regente do Reino. I: a instituição da capela de D. Filipa no convento de Odivelas*, ed A. G. da Rocha Madahil, Lisboa, s.n., 1934

PEGAS, Manuel Álvares, *Comentaria ad Ordinationes regni Portugalliae*, vol. IV, Lisboa, ex Tip. Joannis a Costa, 1669.

-----, *Tratactus de exclusione, inclusione, successione et erectione maioratus*, 5 vols., Lisboa, Miguel Deslandes, 1685

PEREIRA, Cláudia Sousa, *Um livro de horas esquecido: edição do Iluminado 4 da Biblioteca Nacional*, pp. 216 ss., Lisboa, diss. de mestrado em Estudos Portugueses apres. à FCSH da UNL, 1994

PEREIRA, Isaías da Rosa, “Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1481)”, *Lusitania Sacra*, VIII (1967-1969), pp. 103-221

-----, “Visitações de Santiago de Óbidos (1482-1500)”, *Lusitania Sacra*, IX (1970-1971), pp. 79-116.

-----, “Visitações de Santo Estêvão de Alfama, 1528-1539”, *Anais da Academia Portuguesa da História*, II s., 32 (1), (1989), pp. 295-337

PERÉZ DE LARA, Ildefonso, *De anniversariis, et capellaniis, libri duo (...)*, Madrid, Ex Typographia Illephonsi Martini, 1608

PINHEIRO, Margarida, “Memorial da Infanta Santa Joana”, ed. A. G. da Rocha Madahil, *Crónica do mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana, filha del rei D. Afonso V (códice quinhentista)*, pp. 75-186, Aveiro, Ed. Prof. Francisco F. Neves, 1939.

PORTUGAL, Fernando, “*Livro dos Milagres de Nossa Senhora do Rosário*. Frei Pedro de Queirós”, *Portuguese Studies*, vol. 9 (1993), pp. 55-106

*Posturas do Concelho de Lisboa (séc. XIV)*, Lisboa, Sociedade de Língua Portuguesa, 1974

PRIETO, SILVESTRO da, *Secunda pars summe siluestrine edita ab Reuerendo Patre Siluestro Prierate absolutissimo theologo (...)*, Lyon, edibus Ioannis de Platea, 1520

“Prologus in reductionem foundationum huius monasterii Celestinorum de Parisius”, ed. Auguste Molinier, *Les obituaires français au Moyen Âge*, pp. 300-325, Paris, Impr. Nationale, 1890

PROVAS da *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, t. I, pp. 165-86, ed. M. L. de Almeida e César Pegado, Coimbra, Atlântida, 1946

RAPINE, Claude, pe., “Brevis tractatus de Coniunctione obituum”, ed. in Auguste Molinier, *Les obituaires français au Moyen Âge*, pp. 325-339, Paris, Impr. Nationale, 1890

*Regimento de como o contadores das comarcas hã de prover sobre as capelas, ospitaes: albegarias: cõfrarias: gafarias: obras: terças: e residuos: nouam te ordenado: e compilado pello muyto alto e muyto poderoso Rey dom Manuel nosso senhor*, Lisboa, João Pedro de Cremona

*Registos dos reinados de D. João II e de D. Manuel I (ed. fac-similada)*, p. 449, Lisboa, s.n., 1996

REINOSO, Miguel, *Observationes practicae in quibus multa, quae in controversiam in forensibus iudiciis adducuntur, faelici stylo pretractantur*, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625

RESENDE, Garcia de, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, ed. A. Crabbé Rocha, vol. 4, p. 182, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973.

RIBEIRO, Luciano, *Tombo da capela de Diogo de Gouveia na vila de Alenquer*, Lisboa, Ed. de José Fernandes Jr., 1933.

ROCHA, Pedro Romano, *L'office divin au Moyen-Âge dans l'Église de Braga. Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen-Âge*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.-Centro Cultural Português, 1980

SALGADO, Anastácia e SALGADO, Abílio J., *O testamento da Infanta D. Beatriz*, s.l., s.n., 1988

SANTA MARIA, Francisco de, fr., *O Céu aberto na terra. História das sagradas congregações de S. Jorge em Alga de Veneza e de S. João Evangelista em Portugal*, Lisboa, Off. de Manoel Lopes Ferreira, 1697.

SANT'ANA, José Pereira de, *Chronica dos carmelitas da antiga e regular observancia nestes reinos de Portugal, Algarves e seus dominios*, vol. 1, Lisboa, Off. dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745

SOUSA, Luís de, fr., *História de S. Domingos, particular do reino e conquistas de Portugal*, 2 vols., Porto, Lello & Irmãos, 1977

*Synodicon Hispanum*, dir. Antonio Garcia y Garcia, vol. II- Portugal, Avelino de Jesus da Costa *et al.*, Madrid, B.A.C., 1982

TIRAQUEAU, André, *De Privilegiis Piae Causae Tractatus*, Lyon, Apud Guliel. Rovillium, 1560

*Tratado de Comfissom (Chaves, 2 de Agosto de 1489)*, ed. fac-similada com leitura dipl., e estudo introd. J.V. Pina Martins, Lisboa, INCM, 1973

UBALDIS, Baldo de, *Commentarium super sexto Codicis*, Lyon, Iacobum Myt, 1526

VAZ, Álvaro, *Consultationum, ac rerum iudicatarum in Regno Lusitaniae*, t. 1, Lisboa, Manuel de Lira, 1588

VICENTE, GIL, *Cõpilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, ed. de Maria Leonor Buescu, vol. II, Lisboa, INCM, 1984

VENTURA, Margarida Garcez, *A colegiada de Santo André de Mafra (séculos XV-XVIII)*, Mafra, Câmara Municipal de Mafra, 2002.

*Voyage dans les deltas du Gange et de l'Irraouaddy (1521)*, apres. e ed. G. Bouchon, L. F. Thomaz, pp. 49-50, 63, Paris, FCG-CCP, 1988.

ZURARA, Gomes Eanes de, *Crónica de D. Duarte de Meneses*, ed. Larry King, Lisboa, UNL- FCSH, 1978

-----, *Crónica da Tomada de Ceuta*, ed. Francisco Esteves Pereira, Lisboa/ Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa/Imprensa da Universidade, 1915

-----, *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, ed. Maria Teresa Brocado, Lisboa, FCT/ FCG, 2001



AHMF = Arquivo Histórico do Ministério das Finanças

AL = Jorge Cardoso, *Agiolégio Lusitano*

ALCH= A. L. de Carvalho Homem, *O desembargo régio*

ASV= Archivio Segreto Vaticano

BSS = A. Braancamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*

Chanc.= Chancelaria

CSCC = Fernando Martins, *A Colegiada de Santa Cruz do Castelo*

CUP = *Chartularium Universitatis Portucalensis*

DDC= *Dictionnaire de Droit canonique*

DHRP – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*

EM= Eugénia Mota, *Do «Africano» ao «Príncipe Perfeito»*

FG = Manuel Felgueiras Gayo, *Nobiliário*

HAP = H.. da Gama Barros, *História da administração pública*

HDIEO = *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*

HGCRP= *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*

HM= Helena Monteiro, *A chancelaria régia*

HRP- *História Religiosa de Portugal*,

HS= Fr. Manuel da Esperança, *História Seráfica*

HSJ = *Hospital de S. José*

IAN/ TT = Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo

JCRLP – Junta das Capelas, Resíduos e Legados Pios

JF= Judite Freitas, *«Teemos por bem e mandamos»*

LMD= versão dact. de Luís Miguel Duarte, *Justiça e criminalidade*

LMNSO= “Mário Martins, “O «Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira», de Afonso Peres”, *Revista de Guimarães*, LXIII (1953), pp. 83-131)

MH = *Monumenta Henricina*

MPV – *Monumenta Portugaliae Vaticana*

OA = *Ordenações Afonsinas*

OM = *Ordenações Manuelinas*

PA= Ana Paula Almeida, *A chancelaria régia*

PB= Armando Paulo Borlido, *A chancelaria régia*

PL = Cristóvão Alão de Moraes, *Pedatura Lusitana*

---

<sup>1</sup> Para as referências completas das obras, ver “Fontes” e “Bibliografia”.

*Registos = Registos do reinados de D. João II e D. Manuel*

RL= *Registri Lateranensi*

SDL = S. Domingos de Lisboa

SFL= S. Francisco de Lisboa

SH = *Synodicon Hispanum*

SPA= Sacra Penitenzieria Apostolica

TVG –*O Tempo de Vasco da Gama*, ed. Diogo Ramada Curto

## AGRADECIMENTOS

“Tantos quanto o cerco de Tróia”, dizia João de Deus sobre os anos que levava a concluir a sua licenciatura na Coimbra boémia e poética da época... No meu caso, posso assegurar que não foram factores destas duas ordens, mas sim... já nem sei bem o quê..., que me levou a prosseguir durante quase uma década a investigação agora terminada, na qual – como sempre –, usei apenas uma parte de tudo o que fui juntando, lendo e imaginando...

Se algumas névoas já rodeiam, assim, a memória do percurso, uma qualidade sua manteve-se clara, porém: a riqueza humana que pude experimentar. Embora tenha sido uma caminhada difícil e com longas divergências para outros trabalhos, pude nela contar com inúmeras e inestimáveis ajudas. Assim – e congratulo-me com isso – estes “agradecimentos” podem ser não o cumprimento de um ritual académico, mas, sim, como que materiais para um “ensaio de ego-história”. Em tom feliz: porque reflectem uma vasta rede de entre-ajuda, que é possível tecer em diversos meios, entre os quais o académico; porque me permitem recordar gestos amigos; e porque me levam a evocar atitudes institucionais de apreço. (Com tudo isto, penso que se desculpa ocuparem quatro páginas!)

Em primeiro lugar, agradeço aos meus dois orientadores, José Mattoso e Jean-Claude Schmitt. Ao primeiro, devo uma orientação científica de já quase duas décadas, uma presença sábia e uma amizade constante; ao segundo, o acolhimento sempre solícito, em Paris, a permanente disposição para contactos com outros colegas e instituições, a disponibilidade para tentar ler os meus textos em português, a capacidade de esperar pacientemente pela conclusão do trabalho, e uma simpatia discreta e amiga.

Agradeço também aos meus colegas do Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, em especial a Luís Krus e Bernardo Vasconcelos e Sousa, o seu interesse pelo meu trabalho, as suas ajudas na vida académica, e as leituras de partes do texto; mas também ao Pedro Cardim e ao Francisco Caramelo, que me “dispensaram” de várias tarefas, assumindo-as eles, e que foram sempre de uma enorme simpatia e disponibilidade; ao Luís Espinha da Silveira, que apoiou o meu trabalho em dispensa de serviço e tomou a decisão de prolongar esta, para gozo efectivo da licença de maternidade. Agradeço ainda as palavras amigas e o apoio, em pequenas coisas, de vários outros – Adelaide Miranda, Alexandra Pelúcia, Ana Isabel Buescu, António

Camões Gouveia, Iria Gonçalves, João Paulo Costa, João Silva de Sousa, Maria Helena Trindade Lopes, Pedro Oliveira, Susana Miranda.

De muitos outros locais me chegaram ajudas importantes. Refiro os empréstimos bibliográficos (alguns quase eternos...) e a cedência de materiais por parte de muitos professores e colegas: Aires do Nascimento, Adelaide Milán da Costa Anísio Saraiva, António Mendes, Armando L. de Carvalho Homem, Armando Pereira, Bernardo Sá Nogueira, Cláudia Pereira (que me autorizou a reprodução da sua tese de mestrado), Cristina Pimenta, Cristina Sobral, Edite Alberto, Fernanda Olival, Filomena Andrade, Gilberto Moiteiro, Guida Marques, Hermenegildo Fernandes, Hermínia Vilar, Isabel Castro Pina, Isabel Bárbara Castro Henriques, Joaquim Caetano, João Dionísio, João Luís Fontes, Jorge Custódio, José Augusto Oliveira, José Damião Rodrigues, Leonor Silva Santos, Luís Mata, Manuel Sílvia Conde, Margarida Garcês, Mário Farelo, Mário Viana, Maria Helena Coelho, Maria do Rosário Morujão, Maria Teresa Saraiva, Miguel Martins, Paulo Braga, Pedro Dias (informações sobre D. Álvaro da Costa), Rita Costa Gomes, Rute Gregório, Santiago Macias, Saúl Gomes. Desta longa lista, embora não os possa discriminar a todos, recordo cada um dos contributos em particular.

Agradeço também à Ana Maria Rodrigues, com quem partilho o campo de estudos da presente tese, a sua grande generosidade, traduzida nos muitos empréstimos bibliográficos e no apoio logístico em Paris; e à Maria João Branco, que me enviava textos de Oxford “à la carte”, e sempre “para ontem”. Do mesmo modo, recordo com gratidão a leitura de partes da tese por Luís Oliveira e Mário Barroca; a este último devo ainda várias sugestões e materiais, em primeira mão, que enriqueceram diferentes partes do texto.

Mencionaria ainda os meus colegas e amigos do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, com quem mantive, ao longo de todos estes anos, uma colaboração cimentada de amizade. Ao Centro devo também o enquadramento institucional necessário à concessão de uma bolsa de doutoramento pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, permitindo o início desta investigação.

Afastados de Portugal pelos percursos académicos e pessoais, mas sempre presentes e renovando a sua influência no meu trabalho, que data desde os "tempos da Academia das Ciências", recordo e agradeço a Diogo Ramada Curto e a Francisco Bethencourt.

Neste percurso académico parcialmente internacional, fiquei devedora de valiosas ajudas de diferentes colegas e professores franceses: Adeline Rucquoi enviou-me materiais de trabalho inéditos, Philippe Boutry presenteou-me com a sua simpatia e incentivo, e convidou-me para projectos que muito valorizaram o meu trabalho; Bernard Vincent foi a personificação do bom acolhimento e da boa disposição; Jean-Frédéric Schaub, para além do seu permanente dinamismo em prol da colaboração com a Universidade portuguesa, convidou-me por diversas vezes para a École des Hautes Études en Sciences Sociales, proporcionando-me entre elas uma estadia de um mês, com leccionação de seminários, e possibilidade de frequência das bibliotecas, que foi de grande importância na minha investigação; André Vauchez mostrou um cordial interesse nos meus trabalhos e grande disponibilidade, durante a minha última estadia na École française de Rome. Agradeço ainda a três outros amigos, feitos nestas lides académicas: Christian Renoux, sempre paciente e disponível para ajudar, apesar dos meus longos silêncios; Pascal Montaubin, cuja leitura atenta de textos meus os tornava muito melhores, não só no francês; e Nathalie Gorochoff, a sua família e François-Olivier Touati, a quem devo sobretudo uma grande amizade, renovada cada vez que volto a Paris. Agradeço ainda o bom acolhimento e a pronta capacidade (e paciência) para resolver os meus problemas burocráticos na EHESS, por parte de Christine Bonnefoy, do Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval. Alguns colegas, que não conheço pessoalmente, ofereceram-me trabalhos seus, de difícil acesso: Jen-Pierre Deregnaucourt, Patrick Henriët.

Registo gratamente, ainda, o envio de informações e materiais por parte de Ludwig Schmutge, da Universidade de Zurique, sobre a Sacra Penitenzieria Apostolica; e, sobre o livro de horas de Álvaro da Costa, por Thomas Kren, do J. Paul Getty Museum, de Los Angeles, e Sabine Jaucot, da Bibliothèque Royale Albert Ier., de Bruxelas.

Não queria deixar de invocar os meus amigos da Diocese de Cochim, que, em dez anos sem nos vermos, me encorajaram sempre a terminar a tese, ou que, estando em Roma, me enviavam “artigos a pedido”: em especial os padres Josy Kandanathutara e Marian Arackal e, até 1999, data do seu falecimento, o bispo D. Joseph Kureethara. E os meus amigos de Roma, sobretudo a Manuela Borges, que me albergou em “estadias de biblioteca e arquivo”, e toda a sua família, a quem devo muita amizade e apoio.

Este trabalho recorda a memória de António Domingues de Sousa Costa, que conheci na sua “segunda casa”, o *Archivio Segreto Vaticano*. Ao seu modo tímido e

simples- apesar do elevado estatuto académico, nunca ostentado -, foi uma das pessoas que mais me marcou. Estava sempre disponível e providenciava o seu imenso saber de forma gratuita; era ainda um profundo crente, que se movia com fervor por causas como Timor ou a renovação da Igreja, com uma alegria que só pode explicar-se por via do "seu" Francisco...

Cumpre-me ainda agradecer alguns apoios institucionais. Em primeiro lugar, a Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica / Fundação para a Ciência e Tecnologia, que me concedeu a bolsa de doutoramento que proporcionou o início deste trabalho. Depois, a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, para a qual entrei como docente já no decorrer da investigação, e onde contei sempre com as melhores condições de trabalho. Por fim, uma palavra de enorme gratidão vai para duas instituições académicas e culturais francesas, que foram decisivas na minha formação: a École française de Rome, que me concedeu três bolsas de estudo, tempos de enriquecimento inesquecíveis; e a École des Hautes Études en Sciences Sociales, onde este projecto de doutoramento foi acolhido da melhor maneira, e onde encontrei sempre, também, óptimas condições de trabalho.

Por fim, refiro todos os meus amigos e os meus familiares, cuja ajuda e carinho contribuíram certamente muito para a elaboração deste trabalho. E acabo recordando os meus Pais, que viram começar o doutoramento, mas não terminar: se, no mundo actual, as almas podem ainda ser herdeiras de alguma coisa, a minha é-o do seu amor.

Lisboa, Outubro de 2004